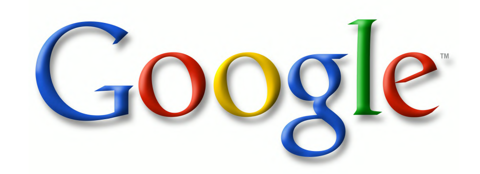
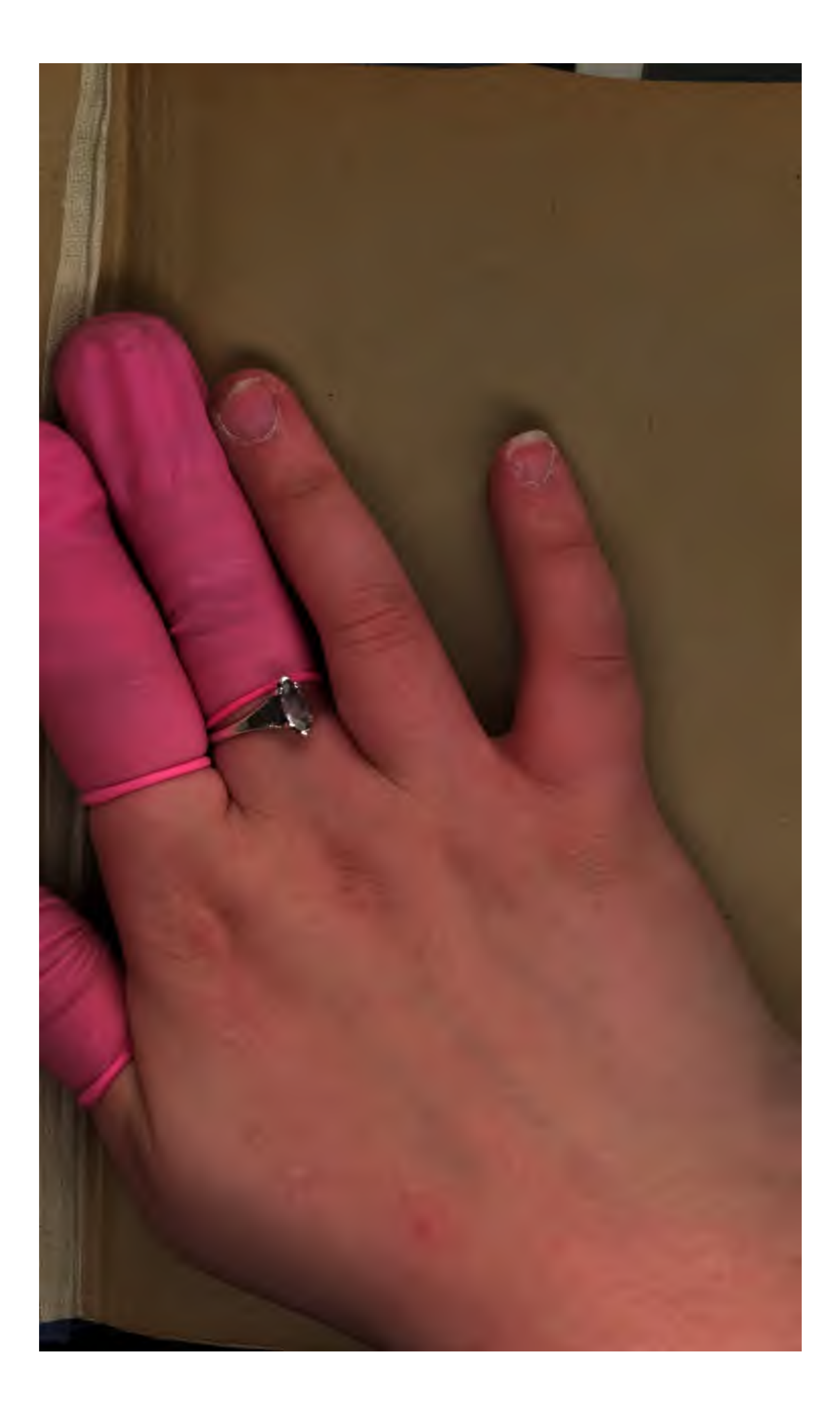
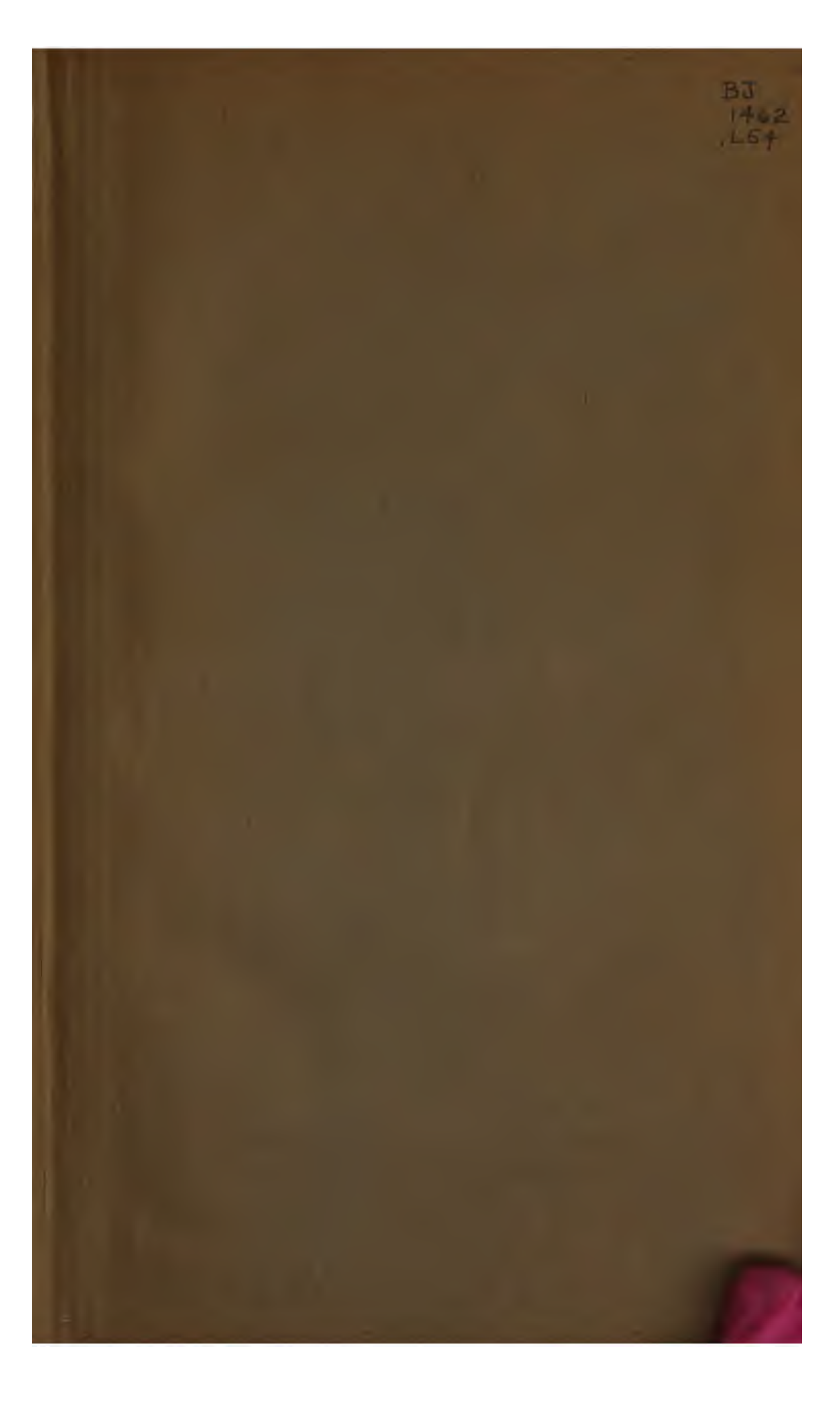





SE TAIRE ET FAIRE

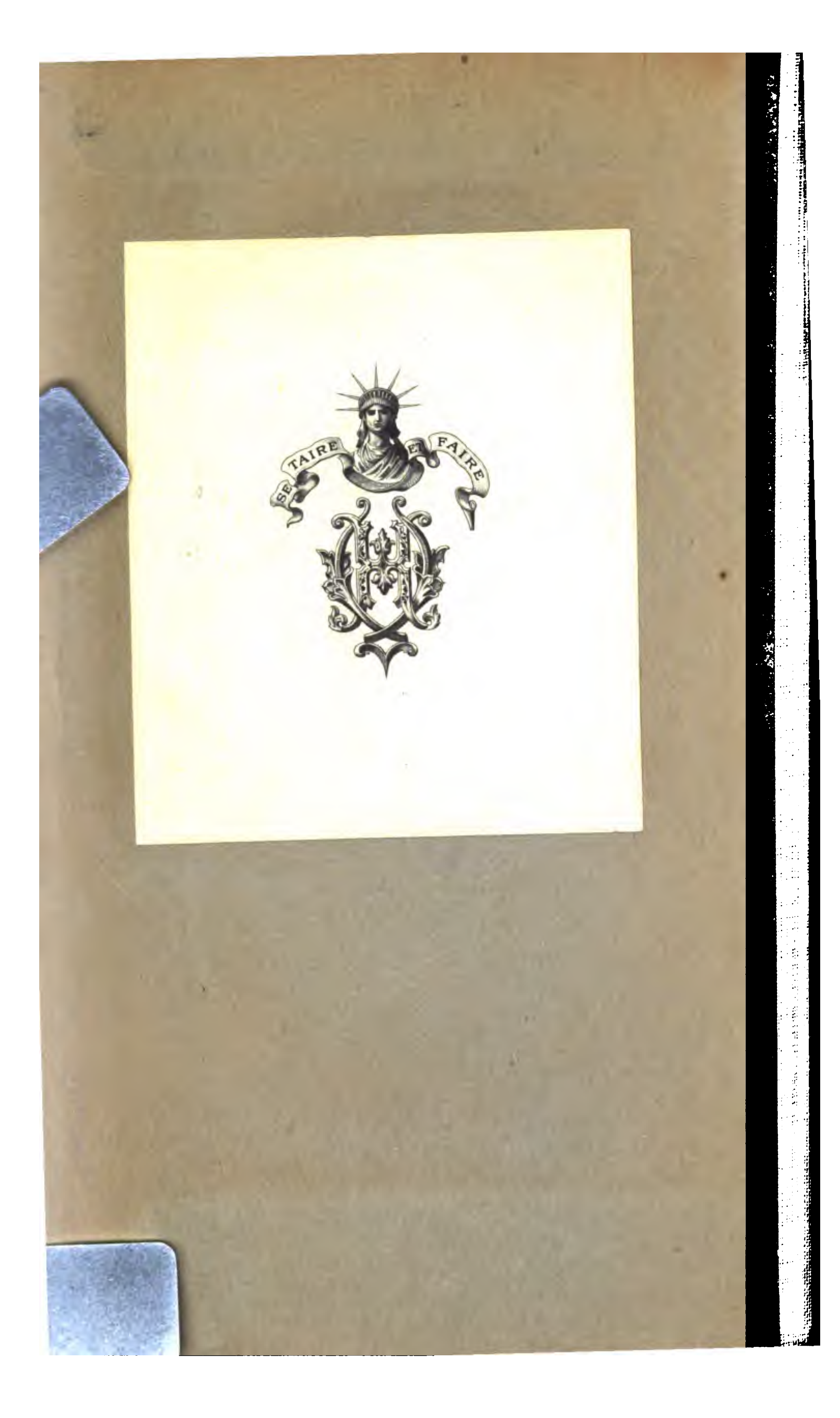



SE TAIRE ET FAIRE



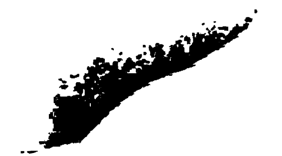

SE TAIRE ET FAIRE


BJ
1462
.L54


SE TAIRE ET FAIRE


BJ
1462
.L54


SE TAIRE ET FAIRE



# INITIATION

A LA

# PHILOSOPHIE

## DE LA LIBERTÉ,

PAR

CH. LEMAIRE.

---

TOME I.

---

PARIS.

PAGNERRE, ÉDITEUR,

Rue de Seine, 14 bis.

---

1842.



# INITIATION

A LA

# PHILOSOPHIE

# DE LA LIBERTÉ,

PAR

CH. LEMAIRE.

TOME I.

PARIS.

PAGNERRE, ÉDITEUR,

Rue de Seine, 14 bis.

1842.

106

INITIATION

A LA

# PHILOSOPHIE

DE LA LIBERTÉ.

IMPRIMERIE DOLOY ET TEAUZEIN, A SAINT-QUENTIN.

# INITIATION

A LA

# PHILOSOPHIE

## DE LA LIBERTÉ.

PAR

CH. LEMAIRE.

TOME I.

PARIS.

PAGNERRE ÉDITEUR,

Rue de Seine, 14 bis.

1842.

# LIVRE PREMIER.

## CHAPITRE Ier.

### INTRODUCTION.

Quelle est la cause première de l'univers? Comment les mondes et leurs habitants ont-ils été produits? Ce problème fatal se représente sans cesse à la raison humaine; il domine toutes les autres questions et, pour sa solution, il n'a pas encore été donné une réponse qui satisfasse l'inquiète curiosité de l'homme et lui permette de se reposer dans une connaissance parfaite de la vérité.

Il semblerait que, pour trouver la solution de ce problème, il faille remonter le fleuve des temps et interroger les générations ensevelies dans le passé, parce qu'elles ont vécu plus près de ce commencement, que l'habitude de voir toutes choses commencer et finir fait supposer à l'univers lui-même. Cependant, lorsque l'on s'adresse à ces générations que nous appellons vieilles, mais qui sont réellement les générations

enfants, on ne rencontre dans toutes leurs traditions que des fictions poétiques, des symboles obscurs, des récits merveilleux dont les incohérences et les contradictions sont bien loin de constituer une science raisonnable et vraie de l'origine des choses. Qu'on fasse le tour du globe et que l'on aborde, soit sur les continents, soit sur les îles, partout où il y a des hommes civilisés ou sauvages, on entendra raconter sur ce grand mystère de l'origine du monde et des êtres une tradition fabuleuse, en tous lieux différente, et en rapport avec le degré d'intelligence et de civilisation de ces peuples. La génération présente a reçu de ses pères cette tradition et la transmet à ses enfants, sous l'autorité de ses prêtres et de ses jongleurs. De générations en générations, de prêtres en prêtres, la fable cosmogonique, acceptée dans chaque lieu par la crédulité naïve des hommes qui arrivent dans le monde fatalement ignorants, a le privilége d'étancher la soif de vérité qui tourmente l'humanité au sujet de ce mystère, à la connaissance duquel un instinct secret semble lui dire qu'est attachée la condition de sa perfection et de son bonheur.

Dans ces cosmogonies fabuleuses, aussi bien chez les peuples sauvages que chez les peuples

civilisés, l'origine du monde est toujours expliquée par l'action des êtres surnaturels et par les effets merveilleux de leur toute-puissance, dont l'action n'étant point expliquée elle-même laisse toujours le fait de la création de l'univers inintelligible pour la raison.

Ces récits mythologiques sont donc les seules annales du monde que les générations primitives nous aient laissées. Sous le nom de religions, là où la superstition a pris des formes systématiques et régulières, elles ont servi de base à l'organisation des sociétés. Les législateurs ont employé la terreur que pouvait inspirer à des êtres ignorants et crédules l'idée de la puissance prodigieuse des Dieux avec lesquels ils disaient être en communication. Ce moyen de faire accepter comme lois révélées leurs propres volontés, a été le premier mis en œuvre, parce qu'il était le plus facile de tous ; et il n'est pas étonnant qu'il ait été général, car les mêmes circonstances d'ignorance et de crédulité se sont rencontrées partout. Dans le premier âge de l'humanité caractérisé par l'absence de toute critique et par le règne de l'imagination, sur le berceau des peuples la poésie chante les actions merveilleuses des Dieux, et par ses récits elle charme les hommes, tandis que la politique les

enchaîne. Cette alliance de la superstition, de la politique et de la poésie, a présidé à la naissance des plus anciennes sociétés, et les premiers législateurs furent en même temps poètes et prophètes. Un poème cosmogonique, où l'histoire de la création leur était révélée par les Dieux, formait le prologue des lois politiques et civiles. Ce poème, outre une histoire de la création du monde, contenait ordinairement le récit d'un drame qui s'était passé entre les Dieux et les hommes dans les premiers âges du monde, drame du plus haut intérêt pour l'humanité, puisqu'il était l'explication et la clef de sa destinée.

L'homme, en entrant sur la scène du monde, subissait les conséquences du premier acte de ce drame accompli des milliers d'années avant sa naissance, les conditions de sa vie présente en découlaient fatalement, et comme il y avait avant lui un passé dont il relevait, il y avait aussi après lui un avenir non moins formidable, relativement auquel toute sa conduite devait être réglée. Son existence actuelle étant ainsi suspendue entre un passé et un avenir fictifs sous l'influence de la volonté des Dieux, c'était au prêtre qu'il appartenait de lui apprendre ce passé et cet avenir, et de lui faire accomplir, sous le nom de

devoirs religieux envers ses maîtres surnaturels, une série d'actes mystiques dont les effets devaient être tout-puissants sur sa destinée présente et sa vie future.

Parmi les systèmes cosmogoniques qui servirent de base aux sociétés anciennes, il y en eut qui furent conçus avec une profondeur de vues politiques vraiment étonnante. Les plus célèbres et les plus accrédités s'accordent à faire de l'homme un être déchu de son état de perfection originelle et vivant dans un état d'expiation forcée.

Moïse, dans le poème cosmogonique qui sert de prologue à ses lois, poème dans lequel il a formulé les idées spéculatives sur la cause du monde et sur l'origine de l'homme qui formaient sans doute la doctrine secrète des prêtres égyptiens aux mystères desquels il était initié, raconte avec une admirable simplicité le drame de la chute de l'homme, imaginé pour donner une explication de l'existence du mal et fonder sur ce mythe la théorie de l'obéissance. Le crime du premier homme, dont les conséquences retombent après lui sur sa postérité, est d'avoir goûté des fruits de l'arbre de la science, malgré la défense qui lui avait été faite par l'auteur du monde. On ne peut

méconnaître dans ce mythe oriental le cachet du despotisme théocratique et le génie jaloux du sacerdoce qui, pour conserver à la caste des prêtres le souverain pouvoir, lui réservait le privilége exclusif de la science. Ainsi donc, plus loin que la science historique et dans le monde mythologique, lorsqu'on remonte vers le berceau des nations, on trouve le despotisme établi sous la sauve-garde de l'ignorance.

Les prêtres rois, ou dominateurs des rois des antiques sociétés, avaient découvert la relation naturelle qui existe entre l'ignorance et l'esclavage. Ils savaient de bien bonne heure que l'arbre de la science est aussi l'arbre de la liberté, et qu'interdire à l'homme la jouissance de ses fruits, c'était le priver à la fois de la science en lui ôtant la liberté, et de la liberté en lui ôtant la science. Indépendamment de ce dogme, au moyen duquel ils condamnaient l'homme à une obéissance éternelle et aveugle, ils prirent encore d'autres précautions contre les deux instincts de la sience et de la liberté, sur lesquels reposait le destin de l'humanité. Ce n'était pas assez d'avoir transformé en penchant criminel ces deux instincts donnés par la nature à l'homme pour le guider et le ramener constamment vers son but lorsqu'il s'en

écartait par l'erreur, il fallait encore le priver de tout accès vers la science, et ils le firent, en adoptant pour eux-mêmes des signes mystérieux et une langue sacrée interdite au vulgaire. Grâce à ces habiles combinaisons, ils purent en secret cultiver la science sans danger pour leur pouvoir. Sous l'influence de ce système, les anciens peuples de l'Inde et de l'Egypte, les premiers-nés de la civilisation, vécurent esclaves de la caste sacerdotale; ils restèrent ignorants, stationnaires, accroupis sur leur sol et courbés sous le joug des plus grossières superstitions, tandis que la liberté de penser et une science plus ou moins réelle étaient, avec le pouvoir suprême, le partage de leurs dominateurs.

Mais quel qu'ait été, sur les plus anciennes sociétés, l'effet du gouvernement théocratique dont les conséquences sont encore vivantes aujourd'hui, cette politique, si profonde qu'elle fût, n'avait pu détruire les facultés initiales de l'homme, et les instincts de l'humanité paralysés sur un point du globe s'étaient dans le monde ancien énergiquement développés sur d'autres points, peut-être même par l'effet de l'oppression qu'ils avaient éprouvée dans le berceau de la civilisation.

Chez les peuples libres de la Grèce, dont les ancêtres furent des colons, des exilés fuyant peut-être, comme l'ont fait les modernes américains, les tyrans qui régnaient dans la mère-patrie, le gouvernement théocratique ne put s'établir; la religion, composée d'emprunts faits à des cultes étrangers, manqua d'unité, elle fut en quelque sorte démocratique, il n'y eut pas de caste sacerdotale privilégiée, les citoyens sinon les hommes furent égaux; la philosophie ne fut point absorbée dans le sanctuaire des temples, il n'y eut point de langue sacrée, et quoiqu'il y eût une religion, des mystères et des prêtres qui persécutèrent les philosophes, l'esprit humain se dégagea peu à peu du joug des croyances superstitieuses, et le problême de la cause du monde que cherchèrent les philosophes fut résolu, en dehors des dogmes et des traditions religieuses, par des hypothèses que la raison libre pouvait admettre ou rejeter à son gré.

La philosophie étant ainsi sortie du sanctuaire où la politique l'avait enfermée chez les nations soumises au joug de la caste sacerdotale, et le divorce étant fait entre la religion et la philosophie, entre le dogme et la liberté, entre la raison et la foi, tout le système théologique

de l'époque dut tomber en ruines, une génération de Dieux dut périr, et c'est ce qui arriva. Mais en même temps que la philosophie grecque détruisait les Dieux de l'Olympe, elle ne put fonder, sur la cause de l'univers, un système de vérités assez positif pour remplacer les anciennes erreurs.

Alors que, pour la première fois, l'intelligence humaine cherchait librement la vérité, la méthode d'observation et la science positive qui en résulte manquèrent à la philosophie. Cela devait être, car ce n'était point à l'observation patiente des phénomènes de la nature, à l'étude approfondie de leurs lois, à l'analyse des principes constitutifs des êtres, que ces philosophes émancipés demandaient la science. A cette époque de jeunesse de l'humanité et pendant cette première phase de la philosophie libre, ils étaient encore sous le charme de l'imagination, et c'est elle qui faisait tous les frais de leurs systèmes. Si l'on tient compte de l'organisation de l'homme, du rapport de ses facultés, de son désir immense de savoir et de la facilité avec laquelle l'imagination lui fournit des solutions spécieuses sur les vérités qu'il cherche, de son empressement à conclure, lorsqu'il a pu saisir quelques rapports vrais,

d'une vérité particulière à une vérité générale, on reconnaîtra qu'il était nécessaire, qu'il était fatal, qu'il était même dans la loi du développement de l'intelligence humaine et dans l'intérêt de la découverte future de la vérité qu'il en fût ainsi. Il fallait qu'en un temps donné de la vie de l'humanité, toutes les opinions, toutes les hypothèses, tous les systèmes possibles sur la cause de l'univers fussent produits, pour que de ce chaos, de cette confusion d'idées contradictoires, la vérité pût être dégagée par le raisonnement, lorsque le temps qui devait les produire aurait réalisé les autres conditions nécessaires à la solution de ce problème.

La philosophie grecque, qui reproduisit dans ses diverses écoles les doctrines de l'Orient, semble avoir eu une double mission dans l'intérêt de l'humanité, celle de faire triompher une première fois la raison des croyances et des terreurs superstitieuses, et de léguer à la postérité et à la discussion libre, après les avoir mises au jour, les opinions sur la cause de l'univers que les prêtres de l'Egypte et de l'Inde tenaient secrètes et conservaient pour eux-mêmes. Mais il ne lui fut pas donné d'exposer et de conduire à l'état de vérité démontrée la véritable théorie de la cause de l'univers. Les

sciences naturelles qui devaient fournir les éléments de cette théorie et d'une démonstration complète n'existaient pas, et il restait à l'humanité une nouvelle épreuve à faire, une nouvelle forme théocratique et religieuse à subir, afin d'avoir passé par toutes les phases de la superstition. Cette épreuve était nécessaire pour simplifier les idées, touchant les êtres surnaturels, et pour vulgariser et généraliser la doctrine de l'existence d'un seul être immatériel cause unique du monde, qui était au fond de tous les systèmes de l'Orient comme l'idée la plus générale qu'il fût possible de concevoir, et comme la dernière expression de la philosophie spéculative cherchant en l'absence des sciences positives et naturelles le secret de la cause invisible de l'univers. Le christianisme, enté sur la théologie mosaïque et ayant pour point de départ le poème biblique où la notion de la cause éternelle était personnifiée dans une entité idéale et abstraite et transformée par la poésie et la superstition en une idole métaphysique, la dernière de toutes, était destiné à produire au grand jour, avec toutes les conséquences sociales qu'elle pouvait entraîner après elle, et comme terme de comparaison avec les autres doctrines, cette idée abstraite d'une cause simple

et immatérielle de l'univers. La part qu'eut le Christ dans la révolution religieuse qui développa, en la modifiant, la doctrine biblique sur l'unité de la cause et la personnalité symbolique de Dieu, ne fut pas celle d'un révélateur, mais seulement celle d'un réformateur. Ses enseignements à lui n'eurent point le dogme théologique pour objet et ne portèrent que sur la partie morale de la religion : il attaqua principalement l'égoïsme et l'hypocrisie des prêtres en prêchant une doctrine d'amour et de fraternité; quant à la partie scientifique et philosophique de la religion, il ne s'en occupa jamais. Il resta également étranger à toute pensée d'organisation politique. Le monde présent qui, dans sa doctrine, devait bientôt finir et ne devait pas durer au-delà d'une génération, ne lui paraissait pas mériter son attention. En présence de cet avenir prochain, nulle réforme politique et sociale n'était à faire, l'homme devait abandonner tout intérêt sur la terre pour ne s'occuper que de la vie éternelle. Jésus ne fut donc ni révélateur, ni législateur; en se donnant pour fils de Dieu, pour messie de la cause éternelle incarné sous la forme humaine, si tant est qu'il le fit lui-même dans le sens absolu que ses disciples donnèrent ensuite à ses paroles traditionnelles, il ne fut

qu'un avatar juif, comparable à ces avatars indiens qui, dans la religion des brahmes, sont des incarnations successives de la divinité, dont la mission est de révéler à l'humanité les vérités nouvelles en rapport avec ses besoins dans les divers âges; expédient habile, qui permet d'absorber les réformateurs dans la doctrine ancienne et de conserver l'unité de la révélation première. Les chrétiens, et non les juifs qui ne voulurent point le reconnaître pour Dieu fils de Dieu, tirèrent parti de ce moyen et imitèrent en cela les prêtres de l'Inde pour théogoniser Jésus-Christ. Afin d'atteindre ce but, il y eut nécessité d'altérer la simplicité primitive du dogme mosaïque et de constituer une pluralité de personnes dans la cause déjà personnifiée de l'univers. Au reste, la doctrine messiaque des juifs, empruntée sans doute aux idées orientales et qu'ils introduisirent dans leurs dogmes après leur retour de Babylone, se prêtait à cette incarnation mythologique de la divinité dans un homme, elle établit un rapport de plus entre le christianisme et les doctrines brahmaniques. Quoiqu'il en soit, de cette révolution religieuse à laquelle le Christ donna son nom et dont sa vie, sa prédication et sa mort n'ont été que le premier épisode, car le

système théologique du christianisme, ses dogmes, son organisation sociale, furent le produit d'un travail qui dura plusieurs siècles, il devait sortir un gouvernement théocratique et absolu. La morale chrétienne basée sur la fraternité, le mépris des grandeurs, l'abandon des richesses, et sur l'égalité des hommes devant Dieu, quoique réformatrice, nous dirons même, pour nous servir d'un mot aujourd'hui consacré, révolutionnaire et tendant par ses instincts à l'égalité civile et politique, ne put empêcher cette conséquence de se développer.

Logiquement, le despotisme est au fond de tous les systèmes religieux.

Dans la loi chrétienne, qui plaçait sur le même rang le pauvre et le riche, le maître et l'esclave, le monarque et le sujet, il n'y avait pas le principe de la liberté civile et politique; dans son dogme sur le libre arbitre il n'y avait pas l'affranchissement de l'homme, il n'y avait encore que le principe de l'obéissance passive.

L'égalité des chrétiens devant leur Dieu n'était toujours que cette égalité négative qui se glorifie de n'être rien, comme le font les esclaves de l'Orient devant leurs maîtres. Aussi, après quelques siècles, lorsque la société chrétienne eut pris son développement naturel

et se fut organisée conformément à son principe dogmatique, le despotisme théocratique qu'elle portait en germe dans sa doctrine, se trouva-t-il constitué avec toutes les conditions les plus dures et les plus opposées aux deux plus nobles instincts de l'humanité : aux instincts de la science et de la liberté. Elle se donnait pour monarque idéal un Dieu pauvre et persécuté, mais au lieu d'avoir pour représentants de ce Dieu des disciples égaux, se regardant comme frères, méprisant les richesses, exempts d'ambition, professant l'humilité et l'abandon de tous les intérêts de ce monde, il y avait, au faîte de cette société, un prêtre assis sur un trône d'or, portant sur la tête une triple couronne, distribuant les royaumes de la terre et plaçant son pied sur le front des rois ; autour de lui, des prélats coiffés de mitres d'or, et dans les degrés d'une hiérarchie sacerdotale gorgée de richesses, une foule immense de prêtres soumis à un seul maître et chargés, sous ses ordres, de tenir tous les peuples dans une obéissance servile dont ils donnaient l'exemple.

Malheur à quiconque, dans cette société dont l'emblême était celui de la douceur, n'aurait point cru et obéi, il était exterminé par le fer ou par le feu.

Tels furent le commencement et la fin de la société religieuse qu'enfanta la doctrine chrétienne. Ce développement était logique et fatal, sa fin était dans son commencement.

Pendant cette phase de l'humanité, qu'étaient devenues les traditions de la civilisation grecque et romaine? La science et la liberté philosophique propres à l'Occident avaient subi pour un temps l'ascendant du génie oriental. Sous l'influence de la doctrine du péché originel dont l'objet avait été la science, et de la nécessité d'une expiation de ce crime involontaire par une obéissance volontaire et passive et par la foi dans une révélation suffisante aux fins dès lors déterminées de l'homme, on conçoit que la science et la liberté n'avaient plus de mission, et que ces deux instincts inhérents à l'organisation humaine et qui sont les éléments indestructibles de la constitution morale de l'humanité et les instruments de sa perfectibilité, devaient être violemment comprimés. Mais ils ne devaient pas, ils ne pouvaient pas périr, ils se réveillèrent avec énergie du sein de l'oppression même, à la voix d'un moine révolté contre le pouvoir des papes. L'esprit d'examen et de liberté, d'abord enveloppé dans le dogme, le brisa pour arriver à l'indépendance

philosophique et replacer l'humanité dans la jouissance de tous ses droits.

Alors furent exhumées de la poussière des bibliothèques, où l'instinct providentiel de la science les avait conservées avec les manuscrits qui les contenaient, les opinions des philosophes de la Grèce. La chaîne du destin de l'humanité fut renouée, le même phénomène moral qui avait caractérisé l'essor de l'esprit humain dans la première époque de liberté philosophique, se reproduisit avec les mêmes conséquences. L'homme chercha dans la philosophie la solution du grand problème, et tous les coups de la raison humaine une seconde fois affranchie se portèrent sur les traditions religieuses, ennemies nées de la science et de la liberté. Ce qu'il y a aujourd'hui de puissance vitale, d'énergie, de dignité, de liberté, de science, d'espérance et d'avenir chez les peuples civilisés, n'appartient pas à la doctrine religieuse et à ses traditions, mais à l'humanité même; elle a tiré toutes ces ressources de son propre fonds, par une réaction dont le principe est dans sa nature et la raison dans sa destinée, qui est de vaincre ses propres erreurs pour arriver à la vérité.

Le monothéisme mosaïque et le dogme bi-

et extermina sans hypocrisie ceux qui refusaient de croire. Comme dernière expression, comme dernier produit social de ces deux religions, chez les chrétiens on rencontre aujourd'hui le mendiant qui refuse de travailler, ne sait ni lire ni écrire, croit au paradis, chante dans les rues les louanges de Dieu et demande humblement l'aumône au nom de Jésus-Christ, jusqu'à ce qu'il aille mourir à l'hôpital, seule institution populaire qui soit résultée de la prédication de l'évangile; les autres membres de la société qui travaillent, gagnent de l'argent, vont à la messe, jeûnent, font l'aumône parce que c'est un devoir, et s'appellent pour cela chrétiens, ne sont pas les hommes de l'évangile; ils ne représentent, avec les prêtres qui font de longues prières, que les pharisiens et les scribes contre lesquels Jésus-Christ lançait l'anathème il y a dix-huit siècles. S'il fût rescussité, non pas de nos jours où la philosophie ne permet plus de pareilles exécutions, mais il y a trois ou quatre siècles; et qu'il eût à cette époque prêché sa doctrine, il eût été infailliblement, non pas crucifié une seconde fois, mais brûlé par ceux qui se disent ses successeurs et ses disciples; sous ce rapport le christianisme a donc tourné dans un cercle vicieux, socialement

il est revenu à son point de départ. Dans la société mahométane, l'homme qui est le produit, le type, expression de la doctrine du coran, c'est l'esclave abruti et stupide qui obéit sous le bâton, se laisse étrangler avec résignation selon le caprice de son maître spirituel et temporel, qui vit sur des ruines, ignore toutes choses, respecte la peste et attend indolemment que la volonté fatale de Dieu s'accomplisse sur lui, sans songer à améliorer son sort par l'emploi raisonné de ses facultés physiques et morales.

Après avoir esquissé le tableau des conséquences sociales qui sont résultées dans l'Occident de la doctrine monothéiste de Moïse sur la cause de l'univers, sur l'origine de l'homme, sa chute, son expiation nécessaire et sa destinée future, il nous reste à parler de l'Orient proprement dit. En remontant au berceau de toutes les religions, nous retrouvons dans l'Inde, comme monument de la plus haute antiquité, la révélation de Manou qui a servi de base à une forme religieuse, politique et civile qui dure encore. Le système théologique des védas donne également pour cause première de l'univers un principe immatériel, unique, indivisible. La révélation de Moïse et celle de Manou sont donc

d'accord sur ce point : Brahm et Jéhovah sont le même être, la même cause première. Selon le dogme brahmanique, c'est dans le sein de cet être immatériel qu'est renfermée la toute-puissance génératrice de l'univers; tout sort de lui, tout y rentre; sa puissance éternelle est personnifiée dans une trinité qui exprime ses divers modes d'action, la création, la conservation, la destruction des êtres. Les trois Dieux qui composent cette trinité se résument comme les trois Dieux du christianisme dans une éternelle unité. Sans entrer ici dans d'autres détails et dans une comparaison de la trinité indoue avec celle que le christianisme a greffée sur le dogme juif, il nous suffit de constater que le principe du monde, dans la cosmogonie des védas, est le même que dans le poème biblique; les autres différences qui existent entre les deux révélations sont de peu d'importance pour le sujet que nous traitons ici.

Ces deux traditions ont encore un point commun, c'est le dogme de la dégradation de l'homme et la nécessité d'une expiation; elles se réunissent donc à leur sommet dans une même doctrine et forment un angle dont les deux côtés embrassent les peuples civilisés de l'Orient et de l'Occident.

La fondation de l'empire des brahmes n'a pas de date certaine et son antiquité se perd dans les temps les plus reculés. Après avoir subi les lois de divers conquérants, nous trouvons encore parqués et immobiles sur leur sol natal ces fils aînés de la civilisation, avec leur organisation primitive et leur division en castes. Ce peuple, qu'on peut comparer à un vieillard qui n'est jamais sorti de l'enfance, subsiste comme une ruine vivante destinée à conserver les trésors de la science antique de ses prêtres. Cette science voilée sous des symboles et rendue inaccessible au vulgaire par la barrière d'une langue sacrée, est perdue aujourd'hui pour les brahmes eux-mêmes, qui connaissent à peine cette langue et n'ont plus la clef de leurs symboles.

Tel est l'effet inévitable de l'égoïsme : la science est un trésor qui par sa nature doit appartenir à tous; on le perd lorsqu'on ne le partage point. Les effets de cette politique jalouse avaient été calculés avec un art admirable pour la conservation du pouvoir entre les mains de la caste privilégiée; aucune combinaison n'a jamais pu égaler, pour cette fin, celle qui résultait de la fable mythologique de la création des castes, de leur hiérarchie, de l'impossibilité où se trouvaient les individus appar-

tenant à une caste de sortir de leur condition natale, de l'influence du préjugé religieux contraire à la navigation, qui ne permettait pas d'aller chercher au dehors et d'importer des idées nouvelles. Il n'est pas enfin jusqu'au régime alimentaire qui dans cette organisation n'ait eu pour objet, en détruisant l'énergie des hommes, de les rendre plus dociles au joug qui leur était imposé. Il fallait que cette constitution sociale fut bien forte pour qu'elle ait pu résister au temps, aux révolutions et aux conquêtes; mais quelle qu'ait été la profondeur de la politique des prêtres rois de cette société, ils n'ont pu échapper aux conséquences de leur système égoïste. Le tableau que l'Inde nous offre aujourd'hui est un exemple frappant de l'état de dégradation où le pouvoir théocratique conduit les peuples et leurs dominateurs, sur lesquels il réagit nécessairement.

Quel est actuellement le sort de cette orgueilleuse caste de brahmes pour laquelle il n'y avait pas de justice humaine, et qui, s'étant attribué la royauté par droit de progéniture dans la création fabuleuse qui faisait partie de ses dogmes, était inviolable comme les rois, tandis qu'au dernier degré de cette société où l'inégalité des hommes était de droit divin, il y

avait une partie de la famille humaine exclue de l'humanité? Le peuple que cette caste s'était fait pour la servir et sur lequel elle devait régner éternellement n'évita pas sa destinée, il tomba dans un état d'inertie qui le livra, lui et ses maîtres sacrés, au glaive des conquérants : l'instinct de la liberté s'y est éteint dans les masses avec celui de la science dont l'accès lui était défendu. De son ancienne civilisation détruite dans son principe par la jalousie et l'égoïsme de ses prêtres, il ne lui reste plus qu'un tissu de superstitions confuses et ridicules et un fanatisme barbare; il végète sous la domination de l'étranger, jusqu'à ce qu'il subisse comme peuple une de ces transformations fatales qu'il est dans les dogmes de sa religion d'attribuer aux individus.

Toutefois, pendant la longue série de siècles qu'a duré la domination des brahmes, l'instinct providentiel de la liberté n'a pas toujours été étouffé dans les étreintes du dogme brahmanique et dans les liens de sa constitution sociale. Trois siècles avant l'ère chrétienne, un réformateur s'éleva qui, se donnant lui-même comme une incarnation d'une des trois personnes de la trinité indoue, vint prêcher, sous le nom de *Boudha*, l'abolition des castes et l'égalité des

hommes. La morale de ce réformateur n'embrasse pas seulement l'humanité, elle est universelle et s'applique à tous les êtres vivants; c'est une charité sans bornes qui se perd dans son immensité avec une effusion intarissable de tendresse et d'amour pour tout ce qui souffre. Cette doctrine, qui trouva de nombreux partisans, excita de terribles guerres civiles et religieuses; ses disciples furent à la fin chassés de l'Inde, où les idées qui restèrent de cette réforme se mélangèrent avec les anciens dogmes encore assez puissants pour les absorber, grâce au système des avatars. Ainsi que toutes les religions réformées, le boudhisme fut forcé par la nature même de son principe de chercher sa force dans le prosélytisme, et de devenir conquérant. Il se répandit dans la Chine, où il ne parvint pas à dominer le pouvoir politique, mais où il lui sert aujourd'hui d'auxiliaire, comme partout la religion, quelle qu'elle soit, le fait au despotisme. C'est au Thibet qu'il se développa dans sa forme indépendante et absolue; comme le christianisme, avec lequel on lui trouve de nombreux rapports, il donna naissance à une société théocratique qui n'eut pas seulement pour monarque un homme représentant de Dieu, mais Dieu lui-

même incarné successivement sous la forme d'un homme. Ainsi cette religion réformée, essentiellement spiritualiste et contemplative, qui avait eu pour principe, comme la religion chrétienne, le détachement des choses de la terre et l'égalité des hommes, a fini, après avoir usurpé tous les pouvoirs et les avoir réunis dans la main du sacerdoce, par faire d'un homme un Dieu. Sous ce régime la valeur guerrière du peuple thibétain se perdit avec son indépendance, et après avoir menacé l'empire chinois d'une conquête, il est aujourd'hui son tributaire. Le Dieu du Thibet, malgré sa toute-puissance, est réduit à une espèce de vasselage, et comme le pape des chrétiens, il n'est plus qu'un instrument utile à la politique.

Dans l'Orient comme dans l'Occident, la tradition sur la cause de l'univers et sur l'origine de l'homme a donc toujours tendu invinciblement au despotisme religieux et politique; quand elle n'a pu réunir ces deux pouvoirs dans la même main et que les prêtres n'ont pu dominer les rois, ils se sont unis avec eux pour partager l'empire et donner au pouvoir politique un caractère surnaturel qui pût imposer aux peuples l'obéissance passive. Pour fonder en effet le despotisme, il fallait sortir de

l'ordre naturel et de l'humanité; rien n'était plus propre à produire ce résultat que la fiction d'un monarque surnaturel et la tradition qui transformait en crime capital pour l'humanité le désir de la science et l'instinct de la liberté qui l'accompagne. Sous l'influence de cette tradition qui, sortie de la même source, prit d'ailleurs plusieurs formes et fit de la science et de la liberté les semences du mal, on arrêta dans son essor naturel le développement de l'humanité, une fausse science usurpa la place de la véritable, et comme la liberté était la compagne nécessaire de la science vraie, la servitude fut la compagne de la fiction et de l'erreur.

L'expérience de cette doctrine est faite, il n'y a pas possibilité de la nier, elle est universelle; les preuves existent dans les faits passés et dans les faits actuels; le tableau que nous venons de faire des conséquences funestes produites par toutes les religions nées de cette tradition est son acte d'accusation. A travers toutes ses transformations, elle a eu pour effet constant d'opprimer l'humanité, en paralysant les deux instincts primitifs et providentiels destinés à la conduire à sa perfection. Cependant, comme il n'est possible à aucun être, quelque perverse et égoïste que soit sa volonté, de

détruire par la ruse ou par la force la constitution morale de l'humanité, et qu'à chaque génération, de pères esclaves, ignorants, crédules et trompés, il naît de nouveaux êtres recevant avec la vie l'amour de la science et de la liberté, et que cette protestation de la nature en faveur des droits de l'homme est à l'abri du pouvoir de tous les tyrans, l'humanité n'a jamais perdu ses droits, et aujourd'hui comme aux premiers jours de l'existence de sa race, l'homme cherche à découvrir le secret de son origine et la cause éternelle et nécessaire du monde, en usant de sa raison et de sa liberté.

En présence des faits que le temps et l'expérience ont accumulés pour l'aider à résoudre ce grand problême, il juge par leurs résultats les traditions mensongères dont l'enfance de l'humanité a été bercée : leurs conséquences ont réagi contre elles; si elles ont trompé, asservi, divisé les diverses branches de la famille humaine, elles se sont chargées du soin de se donner un démenti à elles-mêmes. Les religions qu'elles ont enfantées sont toutes opposées entre elles par leur principe vital, la foi; de plus chacune d'elles est divisée dans sa constitution et son individualité propre, le schisme a désagrégé leurs éléments, l'unité du dogme est partout

brisée ; aucune croyance, dans son état de décadence et de division, n'est capable de réunir dans une communauté universelle d'idées les membres de la famille humaine. Dans l'Occident ce n'est pas plus au christianisme qu'au mahométisme, qui tous deux ont énergiquement tenté ce résultat, qu'il est réservé de l'obtenir; le mahométisme procédait par la force et il a perdu son moyen d'action; le christianisme qui prétend procéder par la persuasion, n'a plus d'unité, et le missionnaire catholique rencontre, sur tous les points du globe où il espère faire des prosélytes, le ministre protestant qui vient établir avec lui la controverse fatale qui doit détruire à la fin les deux croyances. Dans l'Orient toute vie expansive est éteinte, son génie est dominé par celui de l'Occident. N'est-il pas évident par la situation présente que l'époque mythologique de l'humanité, caractérisée par la foi dans les traditions anciennes sur la cause du monde et l'origine de l'homme, est arrivée à sa fin; la contradiction est partout dans cet ordre d'idées, le royaume surnaturel est divisé et doit périr. La fiction, l'erreur ou le mensonge, comme on voudra appeler la tradition sacerdotale de la chute de l'homme, mère de toutes les grandes religions actuelles, a porté

tous ses fruits : elle n'a pu réunir les peuples dans une communion d'idées vraies et intelligibles sur la cause de l'univers et organiser une société où l'instinct de la science et celui de la liberté fussent satisfaits ; son résultat anti-humanitaire et négatif prouve que la vérité n'était pas dans cette doctrine, contre laquelle ont réagi sans discontinuité les instincts primitifs et indestructibles de l'homme. Jugé par ses conséquences actuelles, le système de cette tradition l'est encore au moyen des preuves que la raison s'est acquises à elle-même par ses découvertes dans les sciences positives et naturelles.

Des deux révélations de Manou et de Moïse, qui sont aujourd'hui le point de départ des croyances de tous les peuples de la terre sortis de l'état sauvage, et chez qui des religions systématiques ont servi de moule à la société, il n'en est pas une qui puisse subir un examen scientifique ; toutes deux contiennent des erreurs physiques et des preuves grossières d'ignorance sur le monde lui-même, et il est évident qu'à l'époque de ces révélations prétendues le Dieu révélateur n'en savait pas sur son œuvre plus que ses prophètes. Quelque avantage que puisse avoir sur les autres traditions la cosmogonie de Moïse, sous le rapport de la simplicité du

poème et de sa marche plus méthodique, par ses erreurs et ses ignorances elle ne peut être également aux yeux des critiques qu'un monument de la science spéculative de l'époque où elle a été écrite; elle fait, à ce titre, partie des hypothèses fondamentales sur la cause de l'univers que l'antiquité nous a laissées et qui forment le fonds commun de la philosophie.

Avant de rechercher par un examen raisonné celle de ces hypothèses qui présente la solution la plus naturelle et la plus intelligible sur l'existence de l'univers et celle de l'homme, il est indispensable que nous répondions à une objection que nous prévoyons contre la possibilité d'atteindre le but que nous avons en vue, et que nous fixions aussi d'une manière nette et précise les conditions et moyens qui nous permettront d'y arriver.

Dans la situation où se trouve l'humanité, après avoir ajouté une foi aveugle à une foule de traditions différentes, et après tous les efforts faits par les philosophes anciens et modernes, pour résoudre le grand problème de la cause de l'univers; au milieu du chaos des opinions contraires, bien des esprits découragés se retirent de la lice vaincus par les difficultés, en déclarant que le problème est insoluble et que

jamais l'homme ne pourra percer les voiles qui entourent ce secret jusqu'alors impénétrable.

A ce cri de découragement et de désespoir, nous répondrons : que si les efforts des savants n'ont point encore été couronnés de succès et si, jusqu'à présent, le secret de la cause de l'univers est resté inaccessible à l'homme, il n'y a aucune raison péremptoire pour douter de l'avenir; car si des deux termes donnés de la science, la cause de l'univers et l'homme (la cause de l'univers objet de la science, l'homme sujet qui doit la connaître), il y en a un (la cause de l'univers) qui par sa nature reste dans les mêmes conditions, c'est-à-dire toujours caché sous le voile du monde, mais toujours présent en tout, toujours se manifestant par des lois qui n'éprouvent aucun changement; et que l'autre (l'homme) soit susceptible de se modifier par un progrès quelconque, il y a dans le seul fait de ce progrès de l'homme une motif raisonnable de penser que ce dernier peut parvenir et parviendra inévitablement au but instinctif où il tend. Or ce fait de la perfectibilité de l'homme ne peut être mis en doute, il est expérimenté. Tandis que les lois de l'univers, manifestation de la puissance de la cause qui l'a produit, restent les mêmes, que l'ordre sur lequel il repose est immuable, l'hu-

manité se modifie et progresse; le rapport primitif entre la cause et son effet change donc à chaque instant; de l'ignorance ou de l'erreur à la science, il y a pour l'humanité un espace qu'elle peut franchir et qui tous les jours se rétrécit. Ce progrès a lieu en vertu d'une des lois qui président à l'existence de l'univers, et cette loi règle la destinée de l'humanité dans des rapports qui lui sont particuliers, mais qui concordent cependant avec l'harmonie générale du monde.

De même que l'homme individuel, en qui se résume l'humanité, a pour point de départ l'ignorance de toutes choses et de lui-même, lorsqu'à sa naissance il entre dans l'ordre de l'univers, de même l'humanité dans son enfance est ignorante et aveugle. Avec le temps et l'expérience de la vie les facultés de l'homme se développent, il n'est plus adulte ce qu'il était enfant, il n'est plus homme fait ce qu'il était adulte; vivre pour lui c'est apprendre, et le secret de sa naissance qu'il ignorait étant enfant, il le sait lorsque l'expérience le lui a révélé. L'expérience est le seul, l'unique moyen d'acquisition de la science réfléchie, elle corrige les erreurs et révèle les secrets cachés. Ce qui arrive pour l'homme en vertu de sa loi d'existence individuelle, arrive

pour l'humanité : vivre pour elle c'est apprendre; elle forme un corps impérissable et on peut la comparer à un arbre vigoureux dont le tronc supporte et nourrit des branches fécondes qui se renouvellent sans cesse. Chaque génération ressemble elle-même aux feuilles qui tombent et sont à l'instant remplacées par d'autres, sans que la sève de l'arbre s'épuise. Cet arbre de vie, symbole de l'humanité, est aussi le symbole de la science; l'humanité est ainsi constituée par la nature même de ses éléments, que la science particulière acquise par les individus profite à la masse, c'est un trésor qui s'accumule sans cesse. Ce qui était ignoré de l'humanité dans un temps est découvert dans un autre, les générations passées ont travaillé pour les générations futures; leurs recherches, leurs efforts, sans résultat sensible pour les ancêtres, ont produit ou produiront leur fruit pour les descendants. Les effets de cette loi de progression et de solidarité n'ont de limites déterminées que la conquête de la science universelle, objet de l'instinct propre à toutes les créatures humaines. Le philosophe qui, après avoir cherché dans son temps la solution du problème de l'univers, et qui ne l'ayant point trouvée, tombe découragé en déclarant que la pénétration de ce mystère

est impossible; ne reconnaît en réalité que l'impuissance de sa raison individuelle. Il oublie que l'humanité a une puissance qu'il n'a pas lui-même, qu'elle a une durée, une vie, des moyens que l'individu ne possède pas, et qu'avec le temps et le progrès qui lui sont départis par la loi de son existence même, par la loi harmonique de l'univers qui tend à conduire toute créature vers son but, il n'est pas possible qu'elle n'arrive pas à son point de perfection. Au reste, le cri de désespoir du philosophe découragé n'arrête pas la marche irrésistible et fatale de l'humanité : celui-ci n'est qu'une des feuilles tombées du grand arbre de vie et de science; d'autres lui succéderont, qui, nés avec ce même instinct de science, continueront l'œuvre, chercheront de nouvelles routes, trouveront de nouvelles vérités, jusqu'à ce qu'enfin le problême soit résolu. L'homme peut donc se décourager, mais l'humanité ne se décourage pas; au milieu de toutes les erreurs, de toutes les déceptions individuelles, elle poursuit sa marche et prépare, par ses erreurs mêmes, les éléments de la science future et de la solution du grand problême qu'il était dans sa nature de chercher dès son premier âge, mais qu'il était aussi dans sa nature et dans celle des choses de

ne pouvoir résoudre que le dernier; car il est le plus difficile et le plus complexe de tous. Nous répondrons donc aux philosophes qui déclarent la solution de ce problême impossible, parce qu'ils ne l'ont pas trouvée : qu'il n'y a pas dans leur impuissance individuelle une raison suffisante pour refuser à l'humanité le pouvoir qu'ils n'ont pas, et qu'il y a dans la loi du développement de la science humaine intimement liée à la loi du développement et de la vie de l'humanité, loi secondée par l'instinct de la science qui se reproduit à chaque génération avec une énergie toujours nouvelle, comme une garantie certaine donnée par la nature à l'homme, que ses efforts seront un jour couronnés par le succès. Admettre l'hypothèse contraire serait faire injure à la cause créatrice de l'univers, qu'avant tout il faut supposer nécessairement rationnelle dans ses œuvres; ce serait se vouer à l'ignorance, à la paresse, et tenter d'anéantir dans sa source ce désir de science qu'il n'est pas heureusement donné à l'homme de pouvoir annihiler par sa volonté, parce qu'il est supérieur à sa volonté même.

Quant aux conditions et moyens par lesquels l'homme peut arriver à la science, ils résultent de son organisation, ils résident dans ses

facultés et sont en rapport parfait avec la nature des choses, ce sont l'expérience et le raisonnement: l'expérience qui lui fait connaître l'univers et ses lois, le raisonnement qui lui permet d'aller du connu à l'inconnu et de tirer de faits expérimentés des inductions logiques sur la nature de leurs causes, inductions qui constituent le seul mode de connaissance possible sur la nature des causes nécessairement cachées dans leurs œuvres, quoique manifestées par elles. L'expérience, il est vrai, peut tromper l'homme et le trompe quelquefois; le raisonnement peut aussi le tromper et le trompe en effet, mais il est dans la nature de ces deux moyens de se corriger eux-mêmes et de s'aider l'un par l'autre; à une expérience fautive succède une expérience vraie, à un faux raisonnement succède un raisonnement vrai, l'expérience rectifie le raisonnement, le raisonnement rectifie l'expérience, et la vérité sort enfin victorieuse, par le concours des facultés de l'homme, des erreurs et des obstacles que lui avait opposés l'usage mal réglé de ces mêmes facultés.

Il n'en est pas ainsi de la foi, que certains philosophes et tous les théologiens proposent comme moyen de conduire l'homme à la vérité. La foi ne se corrige pas elle-même, elle accepte

aveuglement l'erreur et la vérité, elle s'attache même à l'erreur avec tout l'amour instinctif que l'homme a pour la vérité et le conduit ainsi au fanatisme. Elle n'est jamais un moyen direct de science, elle ne découvre rien, n'aperçoit rien comme le font l'expérience et le raisonnement; son rôle, eu égard à la science, est purement passif; elle attend et reçoit ce qu'on lui donne: sous ce rapport c'est une faculté qui appartient à l'enfance et qui est aveugle et inexpérimentée comme elle. Lorsqu'on l'examine sous d'autres rapports et qu'on la dépouille de son auréole mystique, on trouve sous son nom une multitude de choses fort différentes et qui ont été liées ensemble avec un art infini pour tromper les hommes, les séduire, les obliger et les enchaîner. Elle est d'abord, si on la considère dans l'homme isolé, une disposition instinctive, irréfléchie, par laquelle il regarde comme vraies toutes ses propres expériences et croit à ses propres jugements. C'est en vertu de cette foi naturelle qu'il exécute tous ses premiers actes; elle est une des conditions nécessaires de son existence; elle ne l'exempte pas d'erreurs, mais lorsqu'elle le trompe, ce n'est pas elle qui redresse ses erreurs, c'est l'expérience ou le raisonnement.

A côté de cette foi primitive qui précède l'ex-

périence et le raisonnement et se corrige par leur secours, il en est une autre qui les suit : c'est la foi qui résulte de l'évidence. Cette espèce de foi n'a rien d'initial, elle n'a en aucune manière la mission de conduire à la vérité, elle n'est que la conséquence naturelle d'une démonstration obtenue, elle accompagne la science positive, éprouvée, et n'a d'autre propriété que d'être un lieu de repos pour l'esprit.

La foi est encore sous un autre aspect la naïve et primitive confiance que l'homme a dans la parole de l'homme, elle est le penchant naturel qui le porte à se confier à son semblable ; elle entre comme élément nécessaire dans ses moyens de sociabilité : elle est un des plus sublimes mouvements de l'humanité. Par la foi l'homme s'identifie à son semblable et le regarde comme un autre lui-même qui a vu, senti, raisonné pour lui. Mais cette belle et primitive faculté n'est pas un moyen de connaître avec certitude la vérité, et malheureusement l'expérience prouve que c'est celle dont il a été le plus facile d'abuser. Elle a multiplié à l'infini les erreurs de l'homme, car elle a ajouté aux erreurs d'expérience et de raisonnement qui lui étaient individuelles toutes celles que la ruse, le désir de la domination, la perfidie ont pu créer par le

mensonge; elle a servi ainsi à fausser le lien de l'humanité par l'abus de la plus belle, de la plus noble de ses facultés sociales. Ce n'est pas tout : après avoir abusé de la confiance si naturelle de l'homme dans la parole de l'homme, on a renfermé encore sous le nom de la foi l'idée de la bonne foi, et fait de la croyance naturellement, aveuglément, sympathiquement accordée une espèce de contrat obligatoire. En donnant ainsi à cette confiance la sanction d'un devoir moral qui s'étendait d'une génération à l'autre, on a déclaré infâme, apostat, infidèle celui qui changeait de croyance ou qui abandonnait celle de ses pères, de sorte qu'il suffisait qu'une erreur ou un mensonge eût été une fois accepté par une génération d'hommes, pour qu'il devînt éternel. Enfin la foi ou l'adhésion aveugle donnée à une doctrine a été confondue avec cette doctrine même, et l'on a appelé foi, la série de dogmes inintelligibles et incompris de toute religion, et fait de ces dogmes une science; comme si des mystères pouvaient tenir lieu de science et n'étaient pas une autre manière d'ignorer.

L'inexpérience native de l'homme, sa confiance aveugle dans la parole de son semblable, la bonne foi obligatoire dans les engagements pris, et le symbole inintelligible que lui donnait

le dogme pour satisfaire son désir de connaître, étant ainsi confondus et mêlés dans une seule expression, il en est résulté que, sous ce nom qui plaçait l'erreur à couvert sous de grandes idées sociales et morales, on a enchaîné l'homme à des doctrines auxquelles il ne lui était pas permis de porter atteinte sans crime, et pour la conservation desquelles il fut nécessaire de lui interdire l'usage de sa raison et de sa liberté.

La foi que les théologiens proposent comme moyen d'initier l'homme à la science étant ainsi analysée, il nous est impossible de l'admettre comme moyen de conduire à la science; et attendu que la foi, dans ses diverses acceptions réunies ou divisées, et sous le caractère de mysticité que lui ont donné les apôtres de toutes les religions, a porté dans tous les temps des fruits funestes à l'humanité et suscité des obstacles sans cesse renaissants aux progrès de la science; attendu que la foi, dans ces termes et avec son caractère mystique, se fait partout opposition à elle-même, et que par cette raison elle est partout entachée d'erreur; qu'elle est encore par sa nature incapable de se rectifier elle-même, puisqu'elle manque en soi d'un critérium; que d'ailleurs, parmi les croyances reçues qui la constituent, s'il en est une qui soit vraie et qui

renferme une notion saine de la cause de l'univers, il est nécessaire, il est indispensable que l'expérience et le raisonnement viennent en aide à l'homme pour la distinguer des autres; et qu'ainsi toute croyance relève en dernier ressort du jugement de la raison : nous rejetons la foi d'une manière absolue. Pour nous les seuls moyens que l'homme ait d'arriver à la vérité sur la cause de l'univers sont le raisonnement et l'expérience; et comme dans cette recherche à laquelle nous allons nous livrer il est essentiel qu'aucun préjugé ne vienne entraver notre liberté, nous avertissons le lecteur que, sans vouloir en rien blesser les consciences, nous ne considérons que comme de simples opinions toutes les croyances passées et présentes qui ont eu et ont encore cours aujourd'hui parmi les hommes.

Toutes les révélations attribuées à la cause de l'univers, sous une forme particulière, dans un temps ou dans un autre, dans un lieu ou dans un autre, ne sont pour nous que comme de simples hypothèses qu'il nous est permis désormais de discuter, de rejeter, si elles ne nous semblent pas dans un rapport logique avec les causes et les lois de l'univers. Le droit que nous nous attribuons de nous constituer juges de toutes

les croyances réduites à la condition de simples hypothèses, nous le tenons de la nature elle-même, il existe dans notre désir instinctif de savoir, dans notre liberté, dans notre raison, dans la nécessité de juger et de choisir en présence des croyances et des opinions diverses qui se partagent l'humanité. Nous nous appuyons encore sur ce motif, que toute doctrine présentée comme étant une révélation faite par la cause de l'univers, en un temps et un lieu, à un homme, à une génération, n'est en réalité, pour celui à qui on la propose aujourd'hui, qu'une hypothèse, et ne peut avoir pour nous d'autre valeur, puisque, avant de croire à une révélation, il faut supposer d'abord qu'elle a eu lieu, supposition nécessaire qui implique le doute et le droit d'examiner, et met naturellement la révélation elle-même et ses dogmes en question.

Enfin, pour faire connaître toute entière notre pensée sur ce point, en fait de révélation nous ne regardons comme authentique qu'une seule révélation de la cause éternelle : cette révélation c'est l'univers, révélation toujours actuelle, toujours présente, toujours égale à la grandeur et à la toute-puissance de la cause infinie. Cette révélation n'est point locale, partielle, intermittente, incomplète, elle est universelle. La cause

éternelle, infinie, pour se manifester, ne s'est point rapetissée à des proportions finies incompatibles avec sa nature, avec sa dignité, avec sa toute-puissance elle-même qui ne peut la dénaturer; elle ne s'est pas renfermée toute entière sous une forme ou sous une autre, elle n'a point parlé, écrit ou dicté de petits livres obscurs et inintelligibles où, parmi des vérités utiles, se rencontrent une foule d'erreurs sur la nature de ses œuvres; mais elle a fait un livre éternel, immense, infini comme elle, où la vérité est écrite en magnifiques caractères : ce livre c'est l'univers lui-même. C'est dans ce livre que doit et peut lire tout être doué de raison, et appelé par ses instincts et ses facultés à prendre connaissance des secrets qu'il renferme. Ce livre, dépositaire des éléments de la vraie science, est toujours ouvert et déployé devant l'homme. Il peut se tromper lui-même en apprenant à y lire, mais il ne peut ni en altérer le texte ni le tronquer, et par conséquent, lorsqu'il s'est trompé, il peut revenir de ses erreurs et les corriger par une étude nouvelle. Ce livre où toutes les vérités sont écrites, où se trouve le texte de toutes les lois éternelles en vertu desquelles s'exerce la toute-puissance de la cause, appartient indistinctement à tous; l'homme peut

se contenter de lire à sa superficie, il peut en sonder les profondeurs selon son désir et la portée de son intelligence; c'est la règle unique, infaillible, immuable et authentique à laquelle il doit rapporter tous les témoignages, toutes les traditions, toutes les révélations, toutes les fictions. C'est par la comparaison de toutes les croyances et traditions avec les vérités écrites dans ce livre, qu'il doit juger de leur valeur comme vérités, ou comme erreurs, ou comme mensonges. Nul n'a le droit de lui imposer, en vertu d'anciens témoignages particuliers, sous les auspices d'une foi aveugle et irréfléchie, et comme dogme et règle de son jugement, ce qu'il n'y voit point, ce qu'il n'y lit point, ce qui est contraire à ce qu'il y voit, à ce qu'il y lit. En tant que l'homme est lui-même le témoin de cette révélation incessante, il en est personnellement le libre appréciateur, le juge; c'est là son droit imprescriptible, droit pour l'exercice duquel la raison et la liberté lui ont été données, droit dont la possession seule lui garantit la légitimité, sous l'autorité de la cause suprême de son être qui n'a pu lui donner les facultés dont il jouit que pour cette fin. C'est en faisant usage de ce droit que nous allons examiner toutes les hypothèses philosophiques, ainsi que

les croyances sur la cause de l'univers ramenées elles-mêmes par la nécessité de les juger à la condition de simples hypothèses, afin de choisir entre elles celle qui offre à l'intelligence la solution la plus naturelle des phénomènes que présente l'univers, et qui, par la nature de la cause donnée et par les rapports de cette cause avec ses effets, nous permettra de concevoir sans absurdité, sans contradiction, le fait de la liberté humaine et de justifier l'instinct de la science que les traditions religieuses signalent et ont cherché à étouffer, comme la cause première des maux de l'humanité.

La recherche à laquelle nous allons nous livrer nous entraînerait trop loin, si nous voulions traiter tous les points sur lesquels la discussion peut s'établir, mais comme dans toute question il est des points qui dominent le système entier des idées auxquelles ils appartiennent, nous ne nous attacherons qu'à la critique de ces points capitaux dans les divers systèmes dont nous allons examiner les bases. En marchant ainsi sur les cîmes les plus élevées du monde intellectuel, nos idées seront nécessairement conduites au plus haut degré de généralisation possible. A cette hauteur il est difficile de ne pas se perdre dans les nuages où se cachent les vérités pre-

mières. Cependant, comme notre intention n'est pas de nous adresser à la foi aveugle, mais à la raison qui a besoin de comprendre et qui ne peut admettre que ce qui lui est évidemment démontré, nous ferons tout ce qui dépendra de nous pour exposer nos idées d'une manière claire, mais en retour nous demanderons au lecteur toute son attention. C'est une grave et solennelle discussion que celle à laquelle nous allons nous livrer, jamais sujet ne fut plus digne de l'attention de l'homme, jamais la solution d'aucun problême n'a pu l'intéresser à un plus haut point; car trouver la vérité sur la cause de l'univers, et savoir s'il est esclave ou libre, innocent ou coupable en venant au monde, c'est pour l'homme connaître, en même temps que la raison de toutes choses, le premier et le dernier mot de sa destinée.

## CHAPITRE II.

### DES TROIS HYPOTHÈSES FONDAMENTALES ET SYNTHÉTIQUES SUR LA CAUSE PREMIÈRE DE L'UNIVERS.

Les diverses cosmogonies religieuses, poétiques, métaphysiques ou physiques qui ont été produites dans le monde des hommes, en quelque temps, en quelque lieu que ce soit, se résument toutes en trois hypothèses que le philosophe peut considérer comme étant les trois seules synthèses possibles et absolues de tous les systèmes. Ces trois hypothèses, réduites chacune à leur formule la plus simple et la plus générale, renferment tout ce qu'il est possible d'imaginer à priori de faux ou de vrai sur les causes premières de l'univers. Ces hypothèses, les voici :

*Première hypothèse*. Un principe éternel, invisible, immatériel, solitaire, indivisible, tout-puissant, personnifié sous le nom de Dieu, est l'auteur de l'univers créé de rien par lui.

*Seconde hypothèse*. L'univers a deux causes éternelles, l'une active, l'autre passive, dont les

noms sont Dieu et matière. Dieu est le principe actif, la matière le principe passif.

*Troisième hypothèse.* L'univers est le produit d'une multitude infinie de principes élémentaires, éternels, indivisibles, qui, sous le nom d'atômes, ont par eux-mêmes et de toute éternité le pouvoir de former les êtres organiques et inorganiques qui constituent l'univers.

A l'une de ces trois hypothèses se rattache nécessairement tout système cosmogonique, religieux, philosophique ou poétique, et comme il est impossible à l'imagination, quelque féconde qu'elle soit, d'en formuler une quatrième (*), nous disons que la vérité se trouve à l'état de synthèse dans l'une de ces trois hypothèses fondamentales; en effet, il y a deux de ces trois hypothèses qui se font opposition et se nient réciproquement, et comme la vérité est le contraire de l'erreur, si l'une des deux

(*) L'hypothèse de Spinosa, qu'on pourrait nous objecter ici, ne forme pas en réalité une quatrième hypothèse, et nous ne l'avons pas comptée au nombre de celles que l'on peut regarder comme types; cette hypothèse, en effet, n'admettant qu'une même substance cause, dont les attributs sont l'intelligence et l'étendue, appartient, comme nous le verrons plus tard, au système auquel on donne le nom de matérialisme : elle n'est à la formule de cette hypothèse que nous avons donnée, que comme la synthèse est à l'analyse.

hypothèses est vraie, l'autre est fausse. En admettant, ce qui peut être, que ni l'une ni l'autre ne soit absolument fausse ni absolument vraie, et qu'elles soient en partie vraies toutes deux, la troisième hypothèse étant l'accord et la fusion des deux autres et une quatrième étant impossible, il est certain que l'une des trois est la vérité, autrement il faudrait dire que la vérité n'est dans aucune des seules hypothèses possibles, qu'elle n'est point là où il y a contradiction dans l'un des deux termes opposés, qu'elle n'est point non plus dans le terme commun qui réunit les deux extrêmes et détruit la contradiction, ce qui serait absurde et équivaudrait à dire que la vérité n'est pas.

Ceci posé, que la vérité sur les causes premières du monde est exprimée d'une manière synthétique dans l'une des trois propositions qui viennent d'être énoncées, lesquelles propositions, dans leur formule générale, sont elles-mêmes autant de synthèses qui renferment tous les systèmes religieux, philosophiques et poétiques qui ont été produits dans le monde, la question des causes premières est resserrée dans ces trois hypothèses comme dans les côtés d'un triangle qui oppose une barrière invincible et fatale à l'imagination. Quelque indépendante de toute

raison et quelque vagabonde qu'elle soit, elle est forcée de rentrer dans les limites de ce triangle; après avoir produit ces trois hypothèses, les seules possibles sur ce sujet, elle s'y trouve emprisonnée avec la vérité et l'erreur qu'elle a nécessairement rencontrées, mais qu'il ne lui appartient pas à elle de distinguer, car la critique et l'examen ne sont pas son fait. Après avoir été à la découverte par toutes les routes, sa mission est terminée, il faut qu'elle se repose; c'est à la raison qu'il appartient de décider ensuite laquelle de ces trois hypothèses est la vraie, et cela par les deux seuls moyens que l'homme ait de distinguer l'erreur de la vérité, c'est-à-dire par l'expérience et le raisonnement.

# CHAPITRE III.

## DE L'ÉTERNITÉ DES CAUSES PREMIÈRES ET DE L'IMPOSSIBILITÉ DE DONNER LA RAISON DE LEUR EXISTENCE.

Avant d'entrer dans l'examen des trois hypothèses synthétiques que nous avons exposées dans le chapitre précédent, il faut reconnaître en principe que la propriété caractéristique d'une cause première, qu'elle soit matérielle ou immatérielle, simple ou complexe, est d'être éternelle. Cette propriété dont l'homme ne peut s'assurer par expérience, puisqu'il ne peut faire une expérience éternelle, se conclut nécessairement de l'existence des êtres contingents qui composent le monde phénoménal.

Considéré comme effet, ce monde a besoin d'une cause qui ne soit point effet, d'une cause qui existe par elle-même, d'une cause qui contienne la raison du monde qu'elle a produit et qui n'étant point produite existe de toute éternité; car s'il était possible de supposer à la cause du monde une autre cause qu'elle-même,

alors elle ne serait plus cause, mais effet. Une cause première étant donc nécessairement une cause sans cause, en d'autres termes une cause sans raison antérieure à elle-même, il serait absurde de demander la raison de cette cause, puisqu'elle n'en a pas et qu'il serait impossible d'en donner une raison sans détruire sa qualité de cause première. Une telle cause se pose donc comme nécessaire, mais elle ne s'explique pas; par ce mot nécessaire, qu'il est bon de définir, nous entendons non-seulement ce qui est, mais ce qui ne peut pas ne pas être, de telle sorte qu'à côté de l'affirmation de cette chose sa négation n'est pas possible. L'épithète de nécessaire est donc la plus haute formule d'affirmation, puisqu'elle détruit même la possibilité de la négation; elle ne convient qu'à l'être absolu, à l'être éternel et à ses attributs. Nous insistons avec force sur la propriété de n'avoir point de raison, qui est le privilége d'une cause première, quelle que soit d'ailleurs sa nature et sans en rien préjuger, car il est indispensable pour nous de bien comprendre cette propriété nécessaire et de la reconnaître, pour ne pas être arrêté ensuite par la question déraisonnable sur l'existence et l'éternité des causes premières que bien des personnes reproduisent à chaque ins-

tant, sans réfléchir qu'il n'y a point d'explication à donner de l'existence d'une telle cause, par cela même qu'elle n'a pas de raison et qu'il est rationnellement impossible de donner une raison de ce qui n'en a point, de ce qui par sa nature n'en peut avoir.

Demander la raison d'une cause première éternelle et nécessaire est, dans cet ordre d'idées, tout aussi absurde qu'il le serait de demander à un géomètre pourquoi un cercle n'a pas trois côtés comme un triangle. Tout ce qui est cause première n'a donc point de raison, il n'y a de raison que pour ce qui est effet. La raison d'un effet doit se trouver dans ses causes, et s'il n'y a pas de raison pour les causes premières, il n'y a pas en revanche d'effet, quel qu'il soit, qui n'ait sa raison. Ces deux propriétés respectives, celle d'une cause première d'exister sans raison, celle d'un effet de ne pouvoir exister sans cause, sont aussi essentielles, aussi nécessaires, aussi absolues l'une que l'autre. Il en résulte : 1° Que l'existence éternelle des causes premières se pose en principe comme hypothèse nécessaire, et ne se démontre pas ; 2° Que les causes premières ayant le privilége d'exister sans raison, et de se poser à priori comme nécessaires, elles sont en dehors du domaine de la raison, mais

seulement en ce qui regarde leur existence et leur éternité, et non pour ce qui regarde leurs actions et la loi même de leur causalité; car dès l'instant qu'elles produisent un effet, cet effet implique nécessairement un rapport entre sa cause et lui, et tout rapport est du domaine de la raison, qui est rapport elle-même. C'est donc en partant des effets qu'il faut chercher, par leur rapport logique avec leurs causes, la connaissance relative de ces causes, ce qui place la notion de la cause de l'univers entièrement dans le domaine du raisonnement.

Ces principes généraux, posés avant toute discussion, doivent être compris et acceptés par les différents systèmes philosophiques, car ils sont applicables à tous, puisqu'ils sont l'expression d'une loi qui leur est commune et qui constitue l'essence de la raison elle-même considérée dans le rapport nécessaire des effets aux causes, et dans la notion de causalité sans laquelle il n'y a pas de philosophie.

Maintenant, quelle que soit la cause première qui sortira victorieuse de l'examen auquel nous allons nous livrer, nous n'aurons pas d'explication à donner sur l'existence éternelle de cette cause, sa raison sera son existence même et sa nécessité d'être. Si c'est le principe unique et immatériel

appelé Dieu qui triomphe, à lui appartiendront, sans qu'on en puisse demander ni donner la raison, l'existence absolue et l'éternité; si ce sont les deux principes, actif et passif, appelés Dieu et matière, à eux appartiendront l'existence et l'éternité, sans qu'on en puisse demander ni donner la raison; si ce sont les atômes élémentaires spontanément actifs, à eux appartiendront l'existence et l'éternité, sans qu'on en puisse demander ni donner la raison.

Ainsi donc éternité pour les causes premières dans les trois systèmes; éternité non-seulement pour les causes, mais pour toutes leurs propriétés, car ce qui est propre à une cause est éternel comme elle : ce corollaire n'est pas moins important que le principe lui-même.

S'il pouvait rester quelque doute dans l'esprit du lecteur sur l'impossibilité logique, invincible, absolue, de donner une raison de l'existence éternelle des causes premières, et s'il accusait sa propre intelligence de cette impuissance, nous lui dirions que cette impossibilité de donner la raison d'une cause première est tellement absolue, qu'il n'y a pas d'être intelligent, quel qu'il soit, capable de donner cette raison qui n'est pas, et qu'en admettant même la cause première de l'univers comme infiniment intelli-

gente, cette cause intelligente que nous personnifierons ici dans le mot Dieu, ne pourrait donner la raison de son existence, attendu que son existence n'a pas de raison. Cette cause, si elle était interrogée et qu'elle eût une voix pour répondre, ne pourrait donc que faire cette réponse aux interrogateurs : Je suis ! Les autres causes supposées, si elles étaient interrogées, n'auraient aussi que cette réponse à faire : Nous sommes ! Il ne faut donc pas que l'homme se désespère et s'humilie parce qu'il ne peut se rendre raison de l'existence éternelle d'une cause première, puisque cette cause, en la supposant aussi intelligente que possible, ne pourrait elle-même lui donner de son existence une raison qui n'est pas. Ce problême est insoluble par sa nature, et c'est l'avoir résolu comme il doit l'être que de l'avoir démontré insoluble.

La question de l'existence éternelle de la cause première, quelle qu'elle soit, existence qui comprend celle de ses attributs et propriétés, n'est donc pas une question sur laquelle la philosophie ait rien à répondre, sinon qu'elle se résout par son insolubilité. Ce n'est point d'ailleurs dans l'existence de la cause éternelle de l'univers, qu'il est nécessaire d'admettre à priori dans tous les systèmes, que gît le pro-

blème dont nous cherchons la solution, mais dans le rapport intelligible et logique de cette cause avec ses effets, rapport par lequel la nature de cette cause peut être rationnellement conçue et déterminée. Là est la seule question que la raison peut résoudre et pour la solution de laquelle elle doit s'appuyer sur l'expérience des faits, tels qu'ils nous sont offerts dans l'ordre des choses visibles; cette expérience, qui est la base de toute hypothèse rationnelle, est la seule révélation par laquelle la cause éternelle et immuable puisse se faire connaître à l'homme. C'est à lui de tirer de cette expérience, par le moyen de l'induction, la vérité qu'il désire connaître sur la cause de l'univers. La faculté de raisonner qu'il possède n'a pu lui être donnée que pour cette fin, et parce que tout autre moyen d'arriver jusqu'à la connaissance des causes premières était interdit à l'être créé par des lois et conditions inviolables qui résultent de la nature même des choses, lois et conditions dont l'intelligence de l'homme, pour être satisfaite, doit reconnaître la rationalité et la nécessité : ce qui, nous le démontrerons plus tard, n'est pas au-dessus de ses forces.

## CHAPITRE IV.

### DE L'HYPOTHÈSE D'UNE CAUSE IMMATÉRIELLE DE L'UNIVERS.

Lorsqu'on adresse aux théologiens et aux philosophes spiritualistes, qui se trouvent d'accord à leur point de départ sur la nature de la cause, mais qui se divisent ensuite, cette question : Qui a fait le monde? ils répondent, c'est Dieu. Après cette réponse, l'interrogation continue et l'on demande : Qu'est-ce que Dieu. A cette seconde et inévitable question, les théologiens et les spiritualistes répondent : Dieu est un être unique, immatériel, invisible, inétendu, qui possède toutes les perfections et dont la puissance et la science sont infinies. Comment cet être est-il connu des théologiens et des philosophes? Sur ce point les théologiens et les philosophes ne sont plus d'accord. Les théologiens disent que Dieu ne peut être connu par aucun moyen humain, et ils racontent que, dans l'origine des temps, Dieu s'est révélé à l'homme, qu'ensuite et à plusieurs reprises dans le cours des siècles, il

est apparu à différents prophètes, qu'il leur a parlé, qu'il a revêtu lui-même la forme humaine, qu'il a vécu comme homme, avec les hommes, pour les instruire et les sauver. Ainsi la connaissance actuelle que les théologiens ont de l'existence de Dieu repose sur une tradition qui contient l'histoire des révélations et des apparitions de ce même Dieu dans les temps anciens; mais comme il existe sur plusieurs points de la terre des traditions différentes qui s'accusent réciproquement d'erreur et de mensonge, et que dans les diverses doctrines théologiques qui reposent sur ces traditions Dieu n'est pas le même, qu'il est un dans l'une, double dans l'autre, triple dans une troisième, et qu'il y a eu des théologies qui ont admis une multitude innombrable de Dieux, ce n'est point dans une tradition religieuse particulière que le philosophe spiritualiste va puiser la connaissance qu'il prétend avoir de Dieu, mais dans la notion d'une cause nécessaire, éternelle, que la raison peut lui donner directement.

La philosophie spiritualiste a sur ce point l'avantage de ramener à une idée simple et générale la notion de Dieu, en faisant de lui la cause universelle et unique du monde. Cette formule élevée ainsi au dernier degré de généra-

lisation possible, comprend tous les Dieux qui appartiennent aux diverses théologies. Au point de vue philosophique Dieu ne s'appelle plus Jupiter, Jéhovah, Cneph, Pan, Mithra, Christ ou Brahma, il s'appelle Dieu; c'est l'être unique, source de tous les êtres, et dans son nom tous les noms des Dieux viennent se confondre.

Ce Dieu, pour les philosophes qui le proposent comme cause de l'univers, reste toujours un pur esprit, un être invisible qui ne parle point, qui ne revêt point de forme matérielle comme les Dieux des théologiens; il est impénétrable et caché sous le voile du monde. L'hypothèse de son existence n'est point une hypothèse nouvelle, elle remonte à la plus haute antiquité et va se perdre avec les dogmes de la théologie moderne au sein des cosmogonies antiques où la théologie et la philosophie se confondent dans une commune origine. Elle est donc comme les traditions religieuses elles-mêmes une tradition, mais une tradition en dehors des dogmes absolus, une tradition libre, qui laisse à la raison le pouvoir de l'examiner, de l'admettre ou de la rejeter. Si l'on veut suivre la filiation de cette doctrine à travers les temps, les spiritualistes modernes paraîtront l'avoir empruntée à Platon. Quoique ce philosophe n'ait pas été un

spiritualiste pur et qu'il ait admis un second principe du monde, la matière, on le regarde cependant avec raison, par suite de l'influence qu'il a exercée sur les doctrines spiritualistes modernes, comme étant un des chefs de cette école. Platon avait reçu des prêtres de l'Egypte les bases de sa doctrine sur la nature du premier principe. C'est par ces mêmes prêtres que Moïse, si on le dépouille de son caractère surnaturel de prophète et qu'on le regarde comme philosophe, avait été initié à cette même doctrine. Les premiers qui l'inventèrent furent sans aucun doute les prêtres philosophes de l'Inde qui, ayant par l'abstraction et la généralisation de toutes les idées perdu de vue leurs types réels et le rapport nécessaire qui existe entre les causes et les effets, arrivèrent à cette personnification de la cause universelle dans une entité abstraite, négative de tout rapport entre la nature substantielle de l'univers et celle de sa cause. La filiation que l'on s'accorde à reconnaître à la philosophie spiritualiste explique les rapports de parenté qui existent entre les idées fondamentales qu'on retrouve au fond des doctrines cosmogoniques de Manou, de Moïse, et de Platon lui-même sur la nature du principe immatériel. Mais que l'hypothèse d'un prin-

cipe immatériel donné pour cause de l'univers vienne de l'Inde, berceau de toutes les religions et de toutes les doctrines philosophiques, qu'elle soit un emprunt fait par Moïse et plus tard par Platon à l'Egypte qui la tenait de l'Inde, ce n'est pas de son origine que nous devons nous occuper ici; elle est d'ailleurs une des hypothèses fondamentales que l'intelligence humaine peut tirer de son propre fonds, aujourd'hui comme dans le passé, par l'abstraction et la généralisation de l'idée de cause.

Le point capital pour nous n'est pas de savoir si elle est ancienne ou moderne, mais de savoir si elle est vraie. Nous avons donc à demander aux philosophes qui l'adoptent sur quelle base elle repose, quelles sont ses preuves, et à examiner si la solution du problême de l'univers, donnée par l'existence d'un être simple et immatériel, est admissible pour la raison.

La seule preuve incontestable de l'existence de cet être proposé comme cause de l'univers, serait son évidence, mais cette preuve directe et absolue manque aux spiritualistes. Leur cause éternelle de l'univers est un être inobservable qui habite hors du monde visible, aux dernières limites de l'horizon intellectuel de l'homme. C'est un fantôme insaisissable qu'on ne voit

point, qu'on ne touche point, qu'on ne comprend point. Soleil sans rayons visibles, roi des ténèbres de la pensée, nuit obscure où n'a jamais brillé une seule étoile, spectre sans forme, il est pour celui qui le cherche partout et ne le trouve nulle part comme un désert de science où le voyageur, abusé par un trompeur mirage, ne rencontre jamais la goutte d'eau qui doit rafraîchir ses lèvres, l'arbre sous l'ombre duquel il pourrait reposer sa tête.

A la place de l'évidence de Dieu qui leur manque, les spiritualistes veulent en vain substituer l'évidence de l'univers qu'il leur arrive cependant de ne considérer que comme une illusion, mais cette substitution de l'évidence de l'effet à l'évidence de la cause n'est qu'un artifice et un grossier sophisme. Certes, l'univers, tel qu'il nous apparaît, est un magnifique spectacle et il y a une belle et poétique pensée dans ces paroles : La terre et le ciel racontent la gloire de Dieu ; mais en considérant l'univers comme un effet et en lui supposant une cause nécessaire, ce qui est de droit, il ne s'ensuit pas que cette cause soit celle que lui donnent gratuitement les spiritualistes. Ces philosophes pourraient contempler éternellement l'univers, sans jamais pouvoir prouver que la cause im-

matérielle qu'ils lui attribuent est sa véritable cause. Mais si la preuve de l'existence de cette cause par son évidence, preuve sur laquelle d'ailleurs nous n'insisterons pas davantage, échappe aux spiritualistes, possèdent-ils du moins, et avant tout examen des rapports nécessaires de la cause à l'effet, rapports qui sont le seul moyen capable d'offrir à la raison une notion logique de cette cause, possèdent-ils, disons-nous, quelque idée nette et positive sur la nature et l'essence de cette cause, idée qu'ils puissent mettre à la place de l'évidence qui leur manque? Non. Ils sont bien loin de là. Les notions ontologiques qu'ils se sont faites sur la nature et l'essence de cette cause personnifiée sous le nom de Dieu, ne se composent que d'idées négatives, en opposition avec les caractères essentiels des êtres divers qui constituent l'univers visible et sont les sources premières de toutes les idées positives. C'est avec une série de négations qu'ils expriment les propriétés distinctives et qu'ils qualifient l'essence de cette entité idéale, dont la première condition ontologique indépendante de ses propriétés actives et de sa puissance est d'être nécessairement une substance quelconque. Ainsi leur Dieu, donné comme cause génératrice de tous les êtres, est

une substance immatérielle, invisible, indivisible, inétendue; il est doté de la négation de tous les attributs qui appartiennent aux êtres qui composent l'univers. Dans sa constitution hypothétique, il est une abstraction négative et rien que négative. C'est une affirmation composée de négations, un nombre dont les unités sont inconnues et qui toutes sont exprimées par des zéros; être fait de néant, néant d'idées, abîme d'ignorance, profond, infini, dont ceux-là même qui l'ont personnifié et lui ont donné un nom avouent qu'ils n'ont jamais rien pu connaître. C'est ce nom qui n'exprime rien, puisqu'il n'exprime qu'une substance négative par ses caractères ontologiques, que les ignorants qui se disent savants jettent aux ignorants simples lorsque ceux-ci leur demandent une explication sur la cause du monde.

Toute leur science se réduit ainsi à un mot exprimant un être négatif qui, s'il existait réellement, serait encore scientifiquement comme s'il n'existait pas, puisqu'il serait un être inconnu, inexpérimenté, inobservable. Une telle réponse n'est donc pas une réponse positive; l'explication de l'inconnu par l'inconnu n'est point une explication : aussi après cette réponse donnée, le mystère qui entoure la question de l'origine du

monde, loin d'être éclairci, devient-il plus profond, plus impénétrable encore; car la raison de cet univers n'étant plus en lui-même dans une substance identique à lui, mais dans un être inobservable, négatif, inaccessible à toute expérience, toute science de l'univers et de sa cause est devenue impossible. Dans une telle réponse ne semble-t-il pas que l'ignorance se roule et se replie sur elle-même et veuille s'ôter toute chance d'arriver à la vérité. Si cette réponse, dans la bouche de ceux qui l'ont faite les premiers, a eu pour but de rendre la question plus obscure et de décourager de toute recherche, elle a été parfaitement trouvée. Sous le rapport de la science, non-seulement cette réponse est nulle et stérile, mais sous le point de vue logique, elle est absurde, comme nous allons le démontrer.

De tous les axiômes sur lesquels le raisonnement peut s'appuyer, il n'en est pas de plus incontestable que celui-ci : *Il n'y a pas d'effet sans cause;* c'est sur cet axiôme lui-même qu'est basée la recherche de la cause de l'univers à laquelle nous nous livrons dans ce moment, mais à côté de cet axiôme il en existe deux autres non moins absolus, qui sont ceux-ci : *Tout effet est renfermé dans sa cause; toute conséquence est*

*de la nature de son principe;* ces trois axiômes sont liés entre eux par un lien d'une force égale, et il n'est pas plus possible de nier l'un que l'autre, sans détruire les lois de la raison elle-même et s'interdire le droit de raisonner.

Dans la question qui nous occupe et où il s'agit de juger de la vérité d'une hypothèse proposée sur la nature de la cause de l'univers, il y a, comme dans toutes les questions à résoudre par le raisonnement, le connu et l'inconnu : l'inconnu c'est la cause, le connu c'est l'effet, c'est l'univers matériel composé d'une multitude infinie de mondes et d'êtres corporels de toute espèce, composés eux-mêmes d'une innombrable quantité de principes élémentaires qui échappent à l'observateur par leur ténuité, mais dont l'existence est néanmoins incontestable. D'un côté il y a donc pour terme connu l'univers matériel, effet infiniment complexe; de l'autre, pour cause supposée de cet effet, un être simple, solitaire, immatériel, indivisible; d'un côté des effets dont chacun, pris en soi, a une étendue matérielle déterminée, de l'autre une cause qui n'en a point; d'un côté des êtres à qui l'espace infini est nécessaire pour contenir leur étendue qui, multipliée par leur nombre, est égale à l'infini; de l'autre un être qui, n'ayant point d'étendue, n'a pas logique-

ment besoin de l'espace pour le contenir et qu'on pourrait supposer exister dans le point mathématique, autre abstraction de l'étendue négative comme lui. Entre cette cause hypothétique et son effet visible et expérimenté, y a-t-il un rapport logique, un moyen que l'intelligence puisse saisir et comprendre et par lequel, en remontant de l'effet à la cause ou en descendant de la cause à l'effet, elle puisse connaître l'une par l'autre et réciproquement? Non, mille fois non! Ce rapport n'existe pas et ne peut exister pour la raison, puisque l'effet est d'une nature opposée à la cause, et que la matière, qui, dans cette hypothèse, est une conséquence, un effet étendu, ne peut être conçue comme ayant été renfermée dans l'être inétendu, immatériel qui lui est donné pour principe. Dans une telle hypothèse, le rapport logique et nécessaire qui lie la cause à l'effet, l'effet à la cause, n'existe pas; aussi la raison la repousse-t-elle comme absurde et inintelligible : absurde, parce qu'elle est contraire à l'un de ses axiômes fondamentaux; inintelligible, parce qu'elle est absurde et que l'absurde ne se comprend pas.

La démonstration négative de l'existence d'une cause immatérielle du monde matériel, obtenue par le raisonnement qui ne peut admettre une

opposition de nature entre la cause et l'effet, est absolue. Nous pourrions donc borner la réfutation de l'hypothèse d'une cause immatérielle du monde à cette démonstration, sans craindre que jamais la raison humaine trouve un moyen de l'infirmer, mais nous avons affaire à des adversaires qui ne se rendent pas après une première défaite et qui, vaincus en thèse générale, se retranchent dans des expédients et des hypothèses secondaires qui ne sont plus que des faux-fuyants. Comme nous ne voulons point leur laisser de retraite, nous allons les poursuivre et démontrer que leur hypothèse, absurde en principe, est également absurde et contradictoire dans les moyens qu'ils supposent avoir été employés par cette cause, pour la production de l'œuvre qu'ils lui attribuent.

Dieu, l'être immatériel, étant donné comme principe de l'univers, les partisans de cette hypothèse, d'accord sur son existence, sont divisés d'opinion sur l'action par laquelle ce principe a produit son œuvre. Les uns prétendent qu'il l'a produite de rien, et ils appellent création cet acte qu'ils regardent comme caractéristique de sa toute-puissance; les autres supposent un autre moyen, une autre action, qui est l'émanation. Dans l'emploi de ce moyen il n'y a pas création

proprement dite, puisque le monde n'est pas fait de rien et qu'il est fait de la substance même de Dieu. Avant d'examiner le mérite de ces deux moyens, de ces deux actions qui ne sont elles-mêmes que des hypothèses entées sur l'hypothèse d'une cause immatérielle, il y a une question préjudicielle qu'il faut résoudre. Cette question est celle de savoir si, avec la constitution et les conditions d'existence qui sont données à Dieu, cet être hypothétique, dans sa simplicité et dans sa solitude primitive, peut être considéré comme être actif, comme cause, par la raison.

La notion de cause ne s'attache pas seulement à l'existence de l'être, mais à l'action. Pour être cause, il ne suffit pas d'exister, il faut agir; pour agir, il faut un rapport; pour un rapport, il faut deux termes; sans deux termes, il n'y a pas d'action possible, car la loi ou la raison de l'action est un rapport nécessaire.

Ce principe éminemment logique et incontestable, qu'il n'y a point d'action sans rapport et de rapport sans deux termes, étant posé, si l'on considère maintenant dans sa constitution hypothétique le principe simple et immatériel des spitualistes, cet être, en le plaçant dans sa solitude primitive, est une cause logiquement impossible, puisque étant simple et solitaire il n'y a ni

en lui ni hors de lui un second terme sur lequel il puisse agir. Dans sa solitude et avec son indivisibilité et sa simplicité constitutionnelles, si on veut lui laisser l'existence, il sera, mais il ne sera point cause; il ne pourra être ni actif ni passif; le sujet et l'objet de l'action n'existant pas en lui, la loi rationnelle de son existence sera un repos invincible et absolu. En présence de la loi, de la condition logique et nécessaire de toute action qui est un rapport, il est donc évident que les philosophes spiritualistes, en constituant leur Dieu solitaire, simple et indivisible, pour en faire une cause universelle du monde, l'ont doué précisément des attributs qui excluaient pour lui la possibilité d'être cause. Pour sortir de cette difficulté qu'ils ont entrevue, les théologiens ont divisé leur Dieu en trois personnes, mais comme ils ne pouvaient diviser ce Dieu-un sans le détruire logiquement, ils le divisent sans le diviser, et font de lui trois Dieux différents qui ne sont cependant qu'un seul et même Dieu; ils appellent cette contradiction un mystère, comme si un mystère où l'on aperçoit une contradiction évidente était un mystère et non pas une contradiction. Aussi les philosophes spiritualistes refusent avec raison d'admettre cette division de Dieu en plusieurs personnes,

ils le maintiennent un et simple, et considèrent seulement les diverses personnes que les théologiens reconnaissent en Dieu comme étant la personnification des attributs de cette cause simple et indivisible.

Sans nous arrêter plus long-temps à cette personnification des attributs de Dieu par laquelle les théologiens détruisent sa simplicité, et en le considérant dans sa véritable constitution métaphysique, comme être simple, il ne nous sera pas difficile, avec le principe général que nous avons posé et que l'on ne peut refuser d'admettre comme un axiôme : *pour une action il faut un rapport et deux termes*, de réduire à l'impossible et à l'absurde l'hypothèse de la création. Comment en effet un principe simple et solitaire pourrait-il créer? Créer étant une action, où trouver les deux termes de cette action? lorsque dans cette hypothèse il n'y a que Dieu et le néant. Le néant et Dieu ne sont pas deux termes, il n'y a pas de rapport entre eux. Dire que Dieu a tiré l'univers du néant par un acte de sa toute-puissance, c'est dire qu'il a fait une action logiquement impossible, une action exercée sur rien, puisque le néant n'étant pas, n'est pas un objet sur lequel Dieu puisse agir et dont il puisse tirer quelque chose. Supposer cette action, c'est

donc supposer l'impossible, à moins qu'on ne substantifie le néant et qu'on n'en fasse un objet réel, ce qui serait une contradiction dans les termes, dans les idées et dans les choses, en dernière analyse une absurdité. Ainsi la création de l'univers matériel par un principe immatériel simple et solitaire, n'est pas seulement une supposition absurde par l'opposition de nature qui existe entre la cause et l'effet, mais elle est encore logiquement impossible par l'absence d'un second terme qui est la condition, la loi logique de toute action (*).

L'attribut de la toute-puissance que les spiritualistes donnent à leur Dieu ne le sauve pas de l'inaction qui est la loi de sa situation solitaire et de sa constitution simple; car l'idée de la puissance implique celle de l'action, et quand l'action est impossible faute de ses deux termes nécessaires, la toute-puissance est nulle, elle est logiquement morte. C'est pour éviter de placer leur Dieu dans un état absolu d'impuissance logique, que l'hypothèse de l'émanation a été adoptée par

(*) Nous pourrions, si cela était nécessaire, réfuter encore l'hypothèse de la création par un argument tiré de la nature même de l'être infini qui, par le motif qu'il est infini, ne peut créer c'est-à-dire produire une chose qui n'existait pas, puisque ce serait ajouter à son infinité, ce qui est absurde et contradictoire.

une partie des philosophes spiritualistes. Mais cette hypothèse qui se partage avec l'hypothèse de la création les honneurs de deux vastes systèmes théologiques, le système mosaïque et le système brahmanique, n'est pas plus admissible que la première. Qu'est-ce en effet que l'émanation? C'est une action, mais cette action comment sera-t-elle possible à un être simple et indivisible qui n'a ni en soi ni hors de soi la raison d'une action quelconque. Pour faire émaner de soi l'univers, il faudrait que cet être impuissant par sa constitution pût agir, et il ne le peut; pour le faire agir il faudrait changer sa constitution, il faudrait qu'il cessât d'être simple et que son unité indivisible fût brisée par une action dont la raison et la puissance ne se trouvent pas en lui. Si une telle action était possible, qu'arriverait-il? Son indivisibilité serait détruite, Dieu ne serait plus simple mais multiple; l'hypothèse qui le constitue simple, indivisible, immuable, serait en contradiction avec elle-même. Ce n'est pas tout : par le fait de l'émanation qui ne peut être conçue que comme une subdivision infinie, tous les êtres visibles et corporels qui constituent le monde et qui tous ont une étendue quelconque, étant le produit de la division d'un être inétendu, seraient autant d'effets en contradiction avec leur cause.

Dans cette hypothèse la cause du monde déclarée d'abord simple et indivisible, procéderait à l'exécution de son œuvre par sa propre destruction, en se divisant à l'infini, pour prendre des caractères et des qualités diamétralement opposés à sa nature immuable; telles sont les contradictions où le procédé de l'émanation conduit l'hypothèse d'une cause simple de l'univers. Il ne resterait plus, pour comble d'absurdité, aux partisans de cette hypothèse qu'une seule ressource, ce serait de nier l'existence réelle des corps, et c'est ce que plusieurs ont fait. Notre temps est trop précieux pour que nous nous arrêtions à réfuter cette folie; nous dirons toutefois qu'il est assez plaisant que des philosophes qui partent de l'existence du monde matériel pour lui chercher une cause, finissent par nier l'existence et la réalité de ce monde, ce qui est, en dernière analyse, nier la réalité de la cause.

En résumé, l'hypothèse d'une cause simple et immatérielle du monde matériel, appelée Dieu, ne présente à l'intelligence qu'une notion confuse, négative, privée de toute preuve directe, et complètement nulle comme science. Sous le rapport logique, elle est absurde dans ses termes généraux par l'opposition de nature entre la cause supposée et son effet; impossible et contra-

dictoire dans ses moyens d'exécution, puisque des deux actions différentes par lesquelles les partisans de cette hypothèse supposent que l'univers a été produit, l'une, la création, est impossible logiquement, faute de l'existence d'un second terme nécessaire à toute action; l'autre, l'émanation, est destructive de l'hypothèse proposée sur la constitution simple de la cause. Par toutes ces raisons, nous rejetons l'hypothèse d'une cause simple et immatérielle de l'univers avec les deux moyens qu'on a imaginés pour la faire agir et expliquer son œuvre, nous la rejettons comme improuvée, improbable et de plus comme absurde et contradictoire.

## CHAPITRE V.

### DE L'HYPOTHÈSE DE DEUX CAUSES DE L'UNIVERS.

L'hypothèse d'une cause simple, solitaire et immatérielle de l'univers étant démontrée stérile en science, antilogique par la contradiction qui existe entre la cause et l'effet, et de plus inadmissible pour la raison par l'absence de deux termes différents et de la relativité qui est la condition nécessaire de l'action, nous allons examiner l'hypothèse de deux principes proposés par certains philosophes pour résoudre le problème de l'univers. Dans le système de cette hypothèse, l'univers a deux causes éternelles : l'esprit ou l'âme universelle et la matière. Ces deux principes sont contemporains de toute éternité. Le premier est seul actif par lui-même, il est un et indivisible, le second, qui est la substance corporelle, est complexe, il est composé d'une multitude infinie d'atômes. L'on entend par atômes les éléments constitutifs de la matière qui, dans leur dernier état de division, sont supposés indivisibles. Dans le système de cette hypothèse, les atômes n'ont

point d'action spontanée, ils sont mus et gouvernés par le principe actif. C'est de leur substance que les mondes et tous les êtres organiques et inorganiques sont formés.

Cette hypothèse, qui donne à l'univers deux causes premières, diffère essentiellement de l'hypothèse des spiritualistes purs. Dans la dualité des causes et dans la multiplicité des éléments de celle des deux qui est complexe, se trouvent les conditions du nombre et de la relation sans lesquelles l'action est rationnellement impossible. Les termes nécessaires et la raison de l'action existent donc dans cette hypothèse. Nous n'avons plus une cause unique, indivisible, solitaire, qui n'a ni en soi ni hors de soi la raison d'une action, une cause négative des deux termes nécessaires au premier rapport qui constitue la raison elle-même abstraitement conçue dans sa puissance d'être la plus élevée. D'un côté, la raison n'est plus tuée, anéantie dans son principe sur le seuil de la science, ses conditions nécessaires sont reconnues ; d'un autre côté, le monde visible n'est plus fait de rien, et l'acte de la création logiquement impossible n'est plus le fondement d'une doctrine qui, fausse et absurde à son point de départ, est forcée de nier en dernière analyse la réalité du monde visible qu'elle

veut expliquer : absurde hypothèse qui, en même temps qu'elle propose comme créateur de la matière et comme la source de toute vérité un principe immatériel, fait de lui le père de l'illusion et du mensonge, et détruit ainsi par une proposition contradictoire l'existence réelle du monde et celle de sa cause supposée.

L'hypothèse de deux principes qui réunit par leurs bases les deux systèmes extrêmes opposés entre eux sous le nom de spiritualisme et de matérialisme, remonte, ainsi que les deux autres hypothèses synthétiques sur l'origine de l'univers, aux premiers âges de la philosophie. Les philosophes modernes, qui l'ont adoptée, l'ont reçue des grecs; elle faisait la base de la philosophie de Zénon, elle était alors un moyen terme entre la philosophie de Platon, si on le considère comme spiritualiste, et celle d'Epicure. Son rôle est encore aujourd'hui le même et comme elle est, ainsi que nous l'avons exposé plus haut, l'une des trois hypothèses synthétiques les seules possibles sur les causes éternelles de l'univers, elle est une de celles en qui la vérité doit nécessairement exister à l'état de synthèse, quelles que soient d'ailleurs les diverses formes qu'il ait plu à l'imagination de lui donner pour l'appliquer au système du monde. Nous allons donc

soumettre cette hypothèse à un examen critique, pour découvrir si c'est en elle que se trouve la vérité que nous cherchons, disposés que nous sommes à la reconnaître partout où nous la rencontrerons, sous les conditions de l'évidence et de la raison.

Deux principes, tous deux nécessaires, tous deux éternels sont donnés pour cause de l'univers, l'un inobservable et l'autre observable, l'un actif et l'autre passif. Remarquons d'abord que l'existence de l'un de ces deux principes (celui qu'on appelle la matière), ne pouvant être mise en question, puisqu'elle est accordée et qu'elle est d'ailleurs évidente par elle-même, il ne nous reste qu'à nous assurer de l'existence de l'autre. Comment s'assurer de l'existence de ce principe qui n'a point pour lui la preuve directe de l'évidence? Il y a pour cela un moyen simple et rationnel : c'est d'observer celui des deux principes qui est observable. Si la substance matérielle est réellement inerte, si elle ne possède aucune spontanéité d'action, de son impuissance d'agir par elle-même, démontrée par une connaissance suffisante des faits, résultera nécessairement la preuve de l'existence du principe immatériel. Le problème ainsi posé et réduit à sa plus simple expression, c'est à l'expérience à

le résoudre. Eh bien! depuis que l'homme s'est occupé d'étudier ce qu'on appelle la matière, depuis qu'il a trouvé le moyen d'analyser les corps et de reconnaître les éléments dont ils sont composés, ces éléments sont-ils restés constamment sans action sous ses yeux? Non, bien loin de là. Ils se sont montrés incessamment actifs, incessamment puissants; cette activité, cette puissance s'est manifestée en eux de mille manières différentes. Par les expériences auxquelles l'homme a soumis les atômes constitutifs des corps, il a découvert en eux des propriétés constantes et accidentelles qui résultent, les premières de leur nature spécifique, les secondes de leurs combinaisons; il a reconnu dans un certain nombre de cas le secret et les lois de leurs associations et il les a fait agir à son gré, en employant leurs propriétés spontanées. Il s'est donc convaincu par l'évidence des faits et il peut se convaincre à tout instant de l'existence de ces forces actives, inhérentes aux corps organiques et inorganiques et à leurs éléments constitutifs. Les propriétés intimes des éléments résident non-seulement dans les masses avec une intensité proportionnelle à ces masses, mais elles existent dans leurs plus petites molécules et, chose remarquable, plus la substance matérielle est

divisée en petites fractions, plus elle est voisine de la condition d'atômes, plus elle est en puissance d'agir, plus elle a de modes spontanés d'action. C'est, en dernière analyse, à l'atôme invisible par sa petitesse, à l'atôme qui échappe individuellement à l'expérience et qui devient pour le chimiste lui-même un être métaphysique, qu'appartiennent les pouvoirs les plus variés, les plus actifs. Au point où la science des propriétés des atômes a été conduite aujourd'hui par l'observation, il est impossible de nier l'énergie propre de ces principes constitutifs de tous les êtres qui composent le monde. Bien loin d'être inerte, la matière, sous quelque forme et dans quelque condition qu'elle soit, ne peut plus être conçue sans action. Il n'y a pas un seul atôme qui soit en repos dans l'univers, l'action est incessante et absolue pour tous. Ce que nous appelons le repos ou l'absence du mouvement n'existe pas en réalité, ce repos n'est qu'apparent et relatif, tout agit et tout se meut; dans le bloc solide qui semble voué à l'inertie, à l'immobilité, il y a une activité constante, il y a des forces internes et moléculaires qui agissent sans cesse avec une puissante énergie et dont l'expérience revèle l'existence.

Depuis la découverte de l'attraction univer-

selle et de ses modes variés, ne sait-on pas que le corps qui paraît en repos relativement aux autres corps qui l'environnent est emporté dans l'espace, avec la masse dont il fait partie, par la gravitation de cette masse à laquelle il contribue pour sa part, et que dans le système d'équilibre et de mouvement universel il est actif et passif en même temps. Ainsi donc il n'est pas un atôme, tel petit, tel invisible qu'il soit, qui, pour ainsi dire citoyen éternel de l'univers, n'entre avec sa force relative dans le concours universel et qui, tandis qu'il contribue avec tous les autres pour produire la loi générale par une puissance qui lui est commune avec eux, n'exerce en même temps pour son propre compte mille autres fonctions diverses et particulières, selon la nature du corps auquel il appartient, les combinaisons qu'il forme, les circonstances où il se trouve. La matière enfin est si nécessairement active, qu'avec les seules propriétés qui lui sont déjà reconnues, elle ne peut être supposée un seul instant et dans aucun cas sans action; aussi la définition la plus générale et la plus philosophique qu'on puisse donner de la matière nous paraît-elle être celle-ci : la matière, c'est tout ce qui agit, tout ce qui se meut, tout ce qui produit un être sensible, un phénomène. Cette définition est si vraie, si logi-

que, que là où il n'y a pas de matière, dans le vide par exemple, il n'y a pas d'action possible, il n'y a pas moyen de concevoir la raison d'un produit, d'un accident, d'un phénomène quelconque.

L'hypothèse de l'existence d'un principe moteur qui, dans l'antiquité, n'avait d'autre base que l'ignorance des propriétés de la substance matérielle, tombe donc devant l'expérience. Il n'y a pas d'hypothèse qui puisse tenir devant le fait qui lui est contraire, il n'y a pas d'argumentation qui puisse prévaloir contre l'évidence. En présence de deux atômes qui s'attirent ou se repoussent spontanément, l'hypothèse d'un principe étranger s'évanouit. Quelque grand que les philosophes le supposent, l'être surnaturel dont ils font la cause motrice de la matière n'est plus rien devant les deux plus petits atômes, car il n'est plus nécessaire pour les mouvoir.

La seule ressource qui puisse rester aux partisans de l'hypothèse mixte pour soutenir l'existence de leur moteur imaginaire, c'est de nier l'éternelle spontanéité d'action des atômes élémentaires dont ils reconnaissent cependant l'éternité nécessaire et dont ils sont forcés de reconnaître aussi l'activité présente; il faut qu'ils prennent le parti de dire que cette activité ne

leur est point propre, qu'elle leur a été communiquée dans un temps avant lequel ils étaient en repos, ou bien qu'elle leur a été, est et sera communiquée par le principe immatériel dans tous les temps de l'éternité. Si l'on s'arrête à la première supposition et que l'on admette un commencement d'action précédée nécessairement par un temps de repos quelque court qu'il soit, on tombe dans une contradiction, puisque pendant cet instant de repos le principe actif, supposé éternel, aurait été sans action; or que devient un principe éternel et nécessaire d'action qui reste même un seul instant sans agir? ce n'est plus un principe éternel; comme tel, le plus petit moment de repos le détruit.

Avec cette hypothèse d'un commencement dans le temps, de deux principes, de deux causes éternelles, il n'y en a plus logiquement une seule. En effet, si l'on admet le sommeil antérieur du principe actif qui entraîne nécessairement le repos de l'autre principe, il y aurait donc eu dans l'espace pendant un temps deux principes éternels dont l'action aurait été nulle, c'est-à-dire deux causes éternelles qui n'auraient point produit d'effet, deux causes qui n'auraient point été causes, ce qui est absurde, car s'il n'y a point d'effets sans causes, il n'y a pas de causes

sans effets. Il est donc impossible, dans l'hypothèse de l'existence de deux principes éternels, d'admettre un commencement à l'action des atômes matériels sans détruire logiquement l'existence même du principe qui les meut, puisque ce principe éternel comme eux devant être, par l'hypothèse même qui le constitue, une cause incessamment active, le supposer un seul instant en repos dans le passé, c'est suspendre son activité nécessaire, c'est anéantir sa causalité éternelle et le réduire aux proportions d'une cause finie.

Il faut donc revenir à la seconde supposition et considérer l'activité des atômes comme étant éternelle sous l'influence de leur moteur qui lui-même est nécessairement actif de toute éternité; alors il n'y a plus ni commencement ni fin à l'action des éléments et l'univers, produit de cette action éternelle, est éternel lui-même. Ses vicissitudes, ses successions ne sont que les phases de cette éternelle activité. La question ainsi posée et l'action des atômes étant éternelle et nécessaire, nous demandons aux philosophes partisans de l'hypothèse des deux principes sur quel fondement rationnel ils peuvent établir, indépendamment de l'expérience qui est contre eux, la démonstration de l'existence de deux principes

dont l'un, simple et indivisible, est donné comme formant une individualité abstraite, une personnalité constante, immuable, tandis que l'autre est une substance complexe dont les éléments constitutifs sont multiples, divisibles et servent à former des myriades d'êtres individuels et distincts qui se succèdent, se détruisent les uns par les autres en exécutant mille actions différentes et même opposées. Quel rapport ces philosophes peuvent-ils trouver entre la cause et les effets; et de quelle manière peuvent-ils expliquer l'activité spontanée, individuelle des êtres composés agissant chacun pour soi avec une spécialité d'instinct qui leur est propre, lorsqu'ils n'ont qu'un principe commun d'action et que ce principe qui n'est point à eux, qui n'est point leur propriété, est lui-même une individualité indivisible de sa nature, c'est-à-dire douée d'une constitution qui ne lui permet pas même de trouver dans son entité essentiellement simple la raison d'une seule action. Car il ne faut pas oublier ici que, dans le système mixte où l'on adopte pour causes de l'univers deux principes de nature opposée, le principe immatériel est absolument le même dans sa constitution que celui des spiritualistes purs, et que, si dans le système mixte le principe spirituel cesse d'être créateur

de la matière pour devenir seulement le moteur du principe matériel, éternel et nécessaire comme lui, il conserve néanmoins l'unité, l'indivisibilité et la simplicité qui sont les conditions de son existence hypothétique, la propriété caractéristique de son être. Or, cette constitution simple n'est pas moins impropre à l'action dans le système mixte que dans le système des spiritualistes purs, et quoique dans le système de deux principes la matière existe pour second terme, pour objet de l'action, on ne peut logiquement concevoir ni admettre que l'action, avant de se communiquer à la matière, naisse comme il en est besoin dans un être où elle n'est pas possible, puisque ses conditions n'existent pas en lui.

Pour rendre cet être simple et indivisible propre à produire l'action, il faudrait que sa constitution hypothétique fût changée, il faudrait briser son unité, il faudrait qu'il fût scindé, divisé en autant de parties qu'il y a d'individualités matérielles actives dans le monde, afin de trouver dans cette division la raison des propriétés diverses et opposées de ces êtres, et comme tout ce qui est substance matérielle, sous telle forme que ce soit, est actif individuellement jusqu'à l'atôme, il faudrait que le principe simple de l'action fût réduit lui-même en atôme pour devenir la cause

possible des actions atomistiques, il faudrait qu'il fût dans toutes ses divisions égal aux divisions de la matière, puisque la puissance de chaque fraction de la matière est proportionnelle à sa masse. Après les expériences faites sur l'activité spontanée, individuelle, proportionnelle, diverse et opposée des éléments matériels et de leurs composés, comment concevoir pour cause de cette activité un principe un, indivisible, universel. L'âme du monde, que cette hypothèse constitue en une individualité simple et indivisible, est par sa constitution dans une condition d'existence rationnellement incompatible avec les fonctions dont elle est chargée. D'un côté elle ne peut pas agir si elle n'est divisée, car elle ne peut trouver en soi la raison de l'action; de l'autre, si elle se divise elle n'existe plus, puisque sa constitution est changée. L'inflexible loi de relation qui est le type de la souveraine raison la presse dans tous les sens, elle la détruit par l'action ou par le repos; et cela doit être, puisque sa constitution donnée n'admet pas en elle les éléments de rapport qui sont les générateurs de la raison elle-même dans sa condition nécessaire et absolue d'existence, lorsqu'on en élève la notion à son plus haut degré de généralisation possible.

Nous ne parlerons pas de toutes les autres

hypothèses secondaires et de toutes les créations mythologiques auxquelles a donné lieu l'hypothèse mère de deux principes, lorsqu'on voulut en faire l'application au système du monde et venir à l'explication des actions individuelles des êtres divers. Alors il a fallu, comme l'ont fait les stoïciens, diviser l'âme universelle pour en donner une portion à chacun des êtres organisés et intelligents et faire de toutes les âmes individuelles des fractions de cette divinité qui se réunissaient à elle, après la destruction des organes matériels qui leur servaient d'enveloppe, ou bien il a fallu, comme Pythagore, faire voyager successivement les âmes dans tous les êtres. Les inventeurs du principe moteur, immatériel, indivisible, furent donc eux-mêmes forcés d'être inconséquents; pour faire agir leur principe, ils le divisèrent, tant est puissante la loi de raison qui ne permet pas l'action sans la condition de la pluralité des termes. La même loi de raison a dominé les systèmes théologiques les plus profonds, et dans leurs symboles elle fait reconnaître sa souveraine puissance, en brisant l'unité du principe immatériel pour le faire agir.

Tous les Dieux, les anges, les démons, les êtres surnaturels de toute espèce dont l'imagination a peuplé le monde invisible n'ont été in-

ventés que pour venir au secours du principe immatériel qui, dans sa personnalité simple et indivisible, n'a jamais pu être conçu par l'intelligence humaine comme étant la source logique de la multitude des actions variées qu'exécutent les êtres qui constituent l'univers réel.

Dans toutes les créations poétiques, la fable elle-même, dont la loi est de ressembler en quelque chose à la vérité, a reconnu instinctivement que la puissance universelle ne pouvait être logiquement le partage d'un seul, et que pour la faire agir il fallait la diviser.

En résumé, l'hypothèse de deux principes, l'un simple, immatériel, indivisible et actif, et l'autre matériel, complexe et passif, imaginée pour expliquer le monde, quoiqu'elle soit en première analyse plus rationnelle que l'hypothèse des spiritualistes, puisqu'elle admet dans l'existence de ses deux termes éternels et nécessaires les conditions de l'action, est résolue négativement par l'expérience et la raison.

Par l'expérience : en ce que, l'existence du principe actif inévident n'étant fondée que sur le préjugé établi à priori contre l'activité spontanée de la matière, dès l'instant que l'activité propre de celle-ci est démontrée par l'expérience, l'hypothèse de l'existence du principe immatériel

tombe devant les faits, car il n'est plus nécessaire. Par la raison : en ce que l'être immatériel, emprunté aux spiritualistes et donné dans l'hypothèse de deux causes nécessaires comme étant le moteur de la substance matérielle, n'étant point par sa constitution simple et indivisible logiquement capable d'action en lui-même, n'est pas à plus forte raison capable d'agir extérieurement et d'être le principe des actions individuelles, non-seulement des êtres composés organiques ou inorganiques qui constituent l'univers, mais des éléments atomiques qui composent ces êtres; à moins qu'il ne soit divisé à l'infini et réduit lui-même en atômes spirituels; condition logiquement indispensable, qui anéantit l'hypothèse de son existence.

# CHAPITRE VI.

## L'HYPOTHÈSE ATOMISTIQUE EST LA VRAIE SYNTHÈSE DE L'UNIVERS.

Dans les deux chapitres précédents nous avons démontré : 1° Que l'hypothèse d'un principe immatériel du monde matériel était une hypothèse non confirmée par l'évidence et contraire à la raison ; 2° Que l'hypothèse de deux principes, l'un actif et l'autre passif, était détruite, du côté de l'évidence, par l'activité expérimentalement reconnue des atômes élémentaires ; du côté du raisonnement par l'impuissance à laquelle le principe actif supposé est condamné par la constitution indivisible qui lui a été donnée, constitution qui ne permet pas de trouver en lui, sans le diviser, la raison de l'action, la raison des effets divers et multiples qu'il est supposé produire.

Il ne nous reste donc plus à examiner qu'une seule des trois hypothèses auxquelles se réduisent toutes les conceptions possibles sur la nature des causes premières de l'univers. Mais

déjà l'intelligence de notre lecteur aura tiré de la démonstration négative des deux premières hypothèses cette conclusion que la troisième est nécessairement vraie ; car s'il n'y a, comme nous l'avons exposé plus haut, que trois hypothèses possibles sur la nature des causes premières, dont une est nécessairement vraie et que deux aient été démontrées fausses, la troisième est incontestablement la vérité.

Cette hypothèse qui, avant toute analyse, est déjà pour nous la vraie synthèse philosophique de l'univers, remonte, comme les deux autres, au premier âge de la philosophie. Il y a déjà bien des siècles qu'elle a été proposée par Epicure et avant lui par Leucippe. Mais à l'époque où elle fut produite, les éléments de démonstration qui pouvaient la faire passer de la condition d'hypothèse à l'état de vérité démontrée n'étaient point en la possession des philosophes qui l'adoptèrent. Aussi, quoique vraie en principe, par ses développements imaginaires elle resta, ainsi que les autres hypothèses conçues comme elle à priori, un véritable roman sur la nature. Nous ne nous occuperons pas ici de l'antiquité de cette hypothèse, ni de ses vicissitudes ; qu'elle soit ancienne ou nouvelle, qu'elle ait été adoptée dans un temps par la majorité des

philosophes, rejetée dans un autre, peu nous importe; ce qu'il s'agit maintenant de faire, après avoir démontré la fausseté de ses rivales et l'avoir présentée comme invinciblement vraie, c'est de prouver par ses développements qu'elle est en réalité la seule hypothèse qui puisse satisfaire la raison et offrir une explication intelligible des principaux phénomènes de l'univers.

Tous les êtres variés qui constituent l'univers, le soleil, les planètes, les innombrables étoiles, la terre séjour de l'homme, les couches solides dont la masse de ce globe est composée, la lumière qui l'éclaire, l'atmosphère qui l'environne, la foudre qui sillonne les nues, les mers profondes qui baignent les rivages des continents et des îles, les fleuves qui les fertilisent, les eaux qui réfléchissent l'image des cieux, tous les êtres organisés qui peuplent l'air, la terre et les mers, les arbres gigantesques qui décorent les plaines, s'élèvent sur la pente des montagnes et servent de palais et d'abri aux myriades d'êtres animés vivant sous leur ombrage, les fruits et les végétaux qui les nourrissent, les fleurs qui parfument les airs, tout ce qu'il y a de plus beau et de plus laid, de plus suave et de plus repoussant, de plus grâcieux et de plus terrible dans la nature, l'homme lui-même et sa

compagne, enfin tout ce qui existe, agit, se transforme, meurt et se reproduit, est formé d'une substance inconnue dans son essence, invisible dans ses dernières divisions et à laquelle on donne vulgairement le nom de matière. C'est donc cette substance inconnue dans son essence propre et dont les principes élémentaires ont reçu le nom d'atômes, que nous reconnaissons être la cause première et complexe de tous les êtres composés, de toutes les actions, de tous les phénomènes de l'univers. Les principaux attributs que la raison, en remontant des effets aux causes, nous fait supposer par induction appartenir à la substance élémentaire, sont l'éternité, l'étendue, le nombre, la toute-puissance, la science immédiate et nécessaire. C'est par la possession de ces attributs que les atômes dont cette substance est composée peuvent être conçus comme causes efficientes de tous les êtres visibles; c'est aussi en donnant à leur nombre infini le nom de Dieu, sous lequel on a personnifié la cause inconnue, que l'on put concevoir comment Dieu, c'est-à-dire la cause éternelle, produit tout, est substantiellement dans tout, et se trouve intimement uni à l'univers qui est la manifestation de son être, de ses attributs et de sa puissance infinie.

Avant d'entrer dans les questions de détail et pour préparer d'avance le lecteur aux vérités nouvelles que nous allons démontrer, nous exposerons le plus sommairement possible les motifs que nous avons d'accorder aux atômes élémentaires, comme causes, les attributs que nous avons énumérés; nous essayerons en même temps de faire comprendre par une vue générale le rapport intime qui existe entre la cause de l'univers et son effet. Dans la suite de l'ouvrage, nous aurons l'occasion de revenir sur plusieurs de ces questions. Nous espérons cependant qu'attendu l'importance du sujet on voudra bien nous pardonner certaines répétitions que, pour plus de clarté, nous n'avons pas cru devoir éviter.

## CHAPITRE VII.

### DE L'EXISTENCE ÉTERNELLE DES ATÔMES ET DE LEUR ÉTENDUE.

C'est de l'évidence et de la réalité incontestable de ce monde, dont nous autres hommes faisons partie, composés que nous sommes des mêmes éléments que lui, nourris, conservés, détruits et reproduits par eux comme tous les parasites qui vivent sur son immense surface ; c'est de la réalité substantielle de ce monde considéré comme effet, que nous concluons qu'il doit son existence à une cause complexe et matérielle, c'est-à-dire étendue, car c'est entre une telle cause et lui qu'il y a rapport logique de nature, et que dans le nombre infini des principes élémentaires qui la constituent on trouve la relativité nécessaire, raison suprême de l'action et de la puissance qui ne peuvent être conçues sans l'existence de la pluralité des termes. Enfin c'est dans une telle cause, dont les éléments éternels possèdent tous les attributs nécessaires à leurs fonctions de causes, que l'on peut trouver

la substance réelle des êtres composés visibles et mortels, ainsi que la raison des actions et des rapports généraux et particuliers, lois de ce grand tout un et divers si admirablement nommé par le mot univers.

L'existence de la matière ou de la substance éternelle manifestée par la forme (nous sommes forcés, quoique à regret, de nous servir du mot matière que les préjugés ont habitué à entendre avec prévention comme exprimant une chose vile et méprisable) est incontestable, puisque tous les êtres en sont formés et qu'elle se revèle extérieurement à nous par tous nos sens et par la contemplation de notre propre être, mais l'évidence des corps ne nous donne pas cependant la connaissance de cette substance dont tous les êtres visibles et nous, sommes composés; nous ne voyons, nous ne connaissons la matière que sous des formes apparentes, c'est comme effet et non comme cause qu'elle est sensible pour nous, elle ne se manifeste qu'à l'état de corps et d'association. Le principe des êtres matériels que nous appelons atôme est en lui-même et dans son entité individuelle resté jusqu'ici inaccessible à l'observation directe; son extrême petitesse le fait échapper à nos sens malgré le secours des plus puissants microscopes. Sous

ce rapport et en dépit de l'évidence des corps qui sont formés par eux, les atômes (ou la substance matérielle, dans sa condition de cause) nous sont parfaitement inconnus. L'atôme matériel est un être purement métaphysique, un être que la raison seule conçoit au-delà de l'observation sensible. Tout ce que nous savons de la substance matérielle par l'évidence de ses effets, qui sont les corps eux-mêmes, c'est qu'elle existe. Nous ne pouvons, au reste, nous plaindre de cette impuissance où nous sommes de considérer les atômes en eux-mêmes ; s'ils nous cachent leur individualité comme causes par des motifs que nous découvrirons plus tard, ils se réunissent en corps pour paraître et ils se prêtent à mille expériences diverses, produisent mille phénomènes par lesquels ils accusent et démontrent leur présence ; partout, à chaque instant ils sont prêts à rendre témoignage de leur existence et de leur pouvoir à l'observateur qui, ayant appris par l'expérience le secret de leurs actions, celui de leurs antipathies et de leurs préférences, sait les faire agir à son gré.

Si l'on nous demandait une définition de l'atôme qui en donnât une connaissance parfaite obtenue par une expérience directe, nous avouerions notre impuissance à cet égard; ce que nous

pourrions dire de cet être inobservable et qui ne peut être conçu que par la raison, c'est que l'atôme est la dernière partie divisible d'un corps, la monade indivisible, la plus voisine du néant, la première de toutes les unités simples, l'unité substantielle (principe de l'étendue) qui occupe la plus petite portion de l'espace; car tel petit qu'il soit, il faut supposer logiquement une étendue à l'atôme, puisqu'étant l'élément générateur des corps qui ont tous une étendue, il faut qu'il en ait une lui-même (*). Cette unité matérielle et indivisible qui est si petite que son étendue est incommensurable pour nous, est cependant bien plus grande que l'unité immatérielle et hypothétique des métaphysiciens qui, elle, n'a point d'étendue. Si l'on voulait rendre sensible par des signes connus la différence qui existe entre elles, on exprimerait la grandeur de l'unité de la substance matérielle par 1 et la grandeur de l'unité immatérielle par 0. Nous savons bien que les spiritualistes qui refusent à leur principe immatériel une étendue analogue à celle des êtres corporels, n'accepteront pas cette comparaison de leur unité avec la nôtre, mais nous leur dirons que leur unité, fût-elle positive au lieu d'être négative, ne pourrait jamais être conçue comme occupant, ainsi que l'unité materielle et réelle,

une place déterminée dans l'espace, et qu'en la supposant partout elle n'est véritablement nulle part. Dans son infinité abstraite qui n'admet aucun rapport de grandeur ou de petitesse, la seule chose à laquelle on puisse comparer l'unité des spiritualistes, sous le rapport de l'étendue, serait l'espace lui-même qui a le privilége de renfermer tous les êtres dans le champ de son immensité sans bornes, et de servir de théâtre à leurs actions, mais qui, n'étant point lui-même un être actif, puisqu'il est indivisible et immatériel, ne peut jamais, en raison de son infinité même et de son unité immatérielle et indivisible, devenir la cause efficiente d'aucun être, d'aucune action. Sous ce point de vue, l'espace ressemble si parfaitement au principe immatériel des spiritualistes que nous serions tenté de penser qu'ils ont pris, dans ses qualités négatives de celles des corps et des êtres actifs dont les causes sont substantielles et étendues, les attributs de leur unité immatérielle (*).

(*) On pourrait penser peut-être que nous donnons ici une existence réelle à l'espace que nous admettons comme infini, mais non! nous ne considérons l'espace que comme représentant l'idée abstraite de l'étendue. Sous ce rapport, nous le concevons comme étant la somme de l'étendue des atômes élémentaires qui, multipliée par leur nombre, est égale à l'infini. Si nous admettions l'espace infini comme existant indépendamment de l'être

Quoiqu'il en soit, l'atôme ou le principe élémentaire des corps est le plus petit être qui existe, il ne peut être mesuré par rien, puisqu'il est la première unité de l'étendue; il ne peut lui-même servir d'unité de mesure, à cause de son extrême petitesse qui le rend incommensurable. Les géomètres qui sont obligés d'avoir une unité de mesure la prennent arbitrairement dans un corps composé d'atômes dont l'étendue devient sensible par leur nombre et peut servir alors de terme de comparaison.

L'existence des atômes étant certaine pour nous, malgré leur invisibilité, par l'existence des corps qu'ils forment et par les expériences qui la révèlent; si on nous demandait comment ils existent et quelle preuve nous avons à donner de l'éternité que nous leur accordons, il nous serait facile de répondre en renvoyant le lecteur au chapitre III, dans lequel nous avons établi en principe général et comme un axiôme nécessaire que, les causes premières n'ayant pas de raison possible, il n'y en a pas à donner de leur existence. En vertu de cet axiôme, elles se posent donc comme éternelles; nul ne peut les expliquer, puisqu'elles ne

dont il n'est que l'attribut, nous admettrions le vide lui-même ou le néant comme un être, ce qui serait absurde.

peuvent s'expliquer elles-mêmes et donner de leur éternité une raison qui n'existe pas. Ce privilége des causes premières nous l'avons reconnu d'avance pour toute cause première quelle qu'elle soit : après l'examen critique que nous avons fait des diverses causes premières supposées, les atômes élémentaires doivent en jouir comme en aurait joui l'être simple, indivisible et immatériel des spiritualistes, s'il eût été trouvé être la cause rationnelle de l'univers. Au surplus, si nous ne pouvons acquérir la preuve directe de l'éternité des atômes élémentaires, puisqu'il faudrait pour cela faire une expérience éternelle, ce qui est absolument impossible, cette éternité, les atômes nous la prouvent, autant qu'ils peuvent le faire dans le temps, par leur indestructibilité. Nous voyons bien périr et se décomposer tous les êtres organiques et inorganiques formés par eux; les corps solides se fondent, se réduisent en vapeur, ils deviennent invisibles et disparaissent à nos yeux; mais au moment où leur existence phénoménale est détruite, leurs éléments constitutifs ne cessent point d'être, ils existent dans d'autres conditions n'ayant rien perdu de leurs propriétés initiales, ni de leur puissance. Après avoir cessé par leur désagrégation d'apparaître sous une forme, ils sont devenus capables de

raparaître sous une autre et de produire des êtres nouveaux, et, comme nous l'avons déjà dit, plus ils sont voisins de leur condition d'atôme, plus ils sont libres, plus leur activité est variée. Leur puissance génératrice de nouveaux corps se renouvelle et se multiplie en raison même de la destruction des corps qu'ils formaient auparavant; pour eux, détruire c'est créer. A quelque expérience que l'homme les soumette sous l'action du foyer le plus ardent, au feu même de la foudre, ils ne sont pas anéantis, ils ne font que changer d'état, ils se retrouvent toujours en poids, en nombre égal et plus aptes seulement lorsqu'ils deviennent invisibles à prendre mille formes diverses et à se manifester de nouveau. Qu'elle est immense la puissance d'action déjà connue de ces protées qui, toujours indestructibles dans leur essence et leur individualité immuable, prennent successivement toutes les formes, composent des êtres vivants et mortels sans cesser d'être immortels eux-mêmes. Considérées dans les êtres composés qu'ils produisent, la vie et la mort ne sont que les phases diverses de leur existence éternelle, les points qui en marquent la succession infinie; le temps, qui mesure la durée des êtres contingents par la comparaison des actions qu'ils exécutent pendant

leur vie, n'existe pas pour les atômes qui les ont formés. Tandis que ces générateurs éternels conservent pour eux l'éternité qui leur appartient, ils laissent leurs ouvrages sujets du temps dont la faulx ne les atteint pas d'eux-mêmes. Par une succession éternelle d'associations ils donnent la vie à des êtres qui naissent, progressent et meurent, et ils établissent ainsi un rapport intelligible entre le fini et l'infini, le temps et l'éternité, qui est la loi suprême de l'existence de l'univers.

## CHAPITRE VIII.

### DE LA TOUTE-PUISSANCE, DU NOMBRE, ET DE LA SCIENCE NÉCESSAIRE DES ATÔMES.

Les propriétés actives des atômes élémentaires sont éternelles comme eux. C'est par l'action de ces propriétés qu'ils sont des causes éternelles. Toute question relative à l'existence de ces propriétés est insoluble comme celle de l'éternité des atômes eux-mêmes; elles sont, comme les principes auxquels elles appartiennent, sans autre raison que celle de leur existence même, et l'existence nécessaire de ces principes étant reconnue, leurs propriétés sont également nécessaires. Les atômes possèdent donc de toute éternité la puissance de former des mondes, de composer des êtres organiques et inorganiques, de générer entre ces êtres des rapports qui sont les lois de leur conservation, de leur reproduction, de leur destruction; de les douer d'instincts divers, selon leurs formes, leurs fonctions et leurs destinées. La science (si nous pouvons nous servir de ce mot, qui dans le sens ordinaire signifie

une chose apprise) qu'ils possèdent pour exécuter leurs ouvrages les plus merveilleux est chez eux, comme on la suppose en Dieu, une science non apprise, une science éternelle, immédiate, spontanée, qui ne dépend de l'acquisition d'aucune idée préalable et n'a pas besoin d'être précédée d'un calcul, d'un acte de volonté raisonnée, mais qui agit spontanément, de prime saut, aussi bien dans leur conditions d'atôme que dans les êtres composés qu'ils ont formés. Cette science immédiate qui se révèle dans tous les êtres sous le nom d'instinct et que nous comparerons plus tard à la science réfléchie qu'elle précède, qu'elle domine et qu'elle guide, et qui n'est, elle, qu'une acquisition secondaire, conditionnelle, contingente, particulière à certains êtres finis, cette science immédiate est la propriété éternelle des atômes. C'est par elle qu'ils exercent leur toute-puissance; par elle chaque atôme, si nous ne conservions au mot Dieu l'emploi qu'il a d'exprimer un être symbolique, une personnification de la cause, serait appelé par nous un Dieu, non pas un Dieu solitaire comme le Dieu des spiritualistes, incapable de rien produire dans son isolement, mais un Dieu trouvant le développement de sa puissance et la raison de son action dans la présence et le concours de la multitude des êtres

principes qui existent avec lui de toute éternité dans les profondeurs de l'espace infini. Cette science immédiate, instinctive, qui accompagne l'action des atômes dans toutes leurs relations et qui se manifeste spontanément dans toutes les conditions où ils se trouvent, cette science par laquelle ils forment, conservent et détruisent leurs ouvrages, chaque jour, à chaque instant, sous les yeux de l'homme et quelquefois même par ses mains, paraîtra peut-être une concession exorbitante à faire à l'atôme, à cet être si petit, qu'il est, par la minime partie de l'espace qu'il occupe, invisible à tous les yeux. Nous répondrons à cela que les spiritualistes accordent bien sans contestation la même science à leur principe hypothétique qui n'a pas d'étendue, et qu'ils donnent la science et le pouvoir universel à un être négatif qui, même en comparaison de la petitesse infinie de l'atôme, n'est dans sa privation d'étendue qu'un véritable néant. La possession de cette science instinctive n'est pas au reste un don que nous faisons gratuitement à l'àtôme, il n'y a pas à la contester comme on pourrait le faire d'une hypothèse sans démonstration; elle existe, elle est un fait et l'évidence le prouve aussi invinciblement que possible dans la formation des êtres de tous les règnes de la nature

que les atômes produisent par leurs associations diverses. Mais ce qu'il est important de remarquer, c'est que les manifestations de cette science infinie se réduiraient pour l'atôme à rien s'il était seul. La loi, en d'autres termes la raison de son activité, ne se trouve que dans le nombre et dans le concours de ses contemporains éternels. En effet, si l'on supposait dans l'espace infini un atôme unique, solitaire, indivisible, quoique possesseur d'une science infinie et de tous les attributs qu'on voudrait lui donner, il serait impuissant comme le Dieu des spiritualistes, car il serait incapable de trouver en soi ou hors de soi le second terme nécessaire d'une action.

En l'absence du rapport sans lequel la puissance est ineffective et qui est la raison de l'action, la loi de l'existence de cet atôme unique, si nous pouvons nous servir de ce mot loi, serait le repos invincible et absolu : il serait, mais il ne serait point cause, attendu qu'il ne pourrait rien produire. Mais si l'on suppose un second atôme possédant comme le premier la propriété d'agir, à l'instant même la raison de l'action étant donnée par le fait seul de l'existence simultanée de ces deux termes, ils pourront en s'associant générer un être composé qui sera le

produit phénoménal de ces deux causes premières, et dont l'existence aura sa raison dans leur puissance réciproque. Si, au lieu de deux atômes, on suppose dans l'espace infini une multitude innombrable d'atômes, tous doués d'une science et d'une activité égales, avec leur nombre infini, l'on aura de suite dans leur concours la raison de la variété et de l'harmonie de leurs actions, la raison de l'univers, et cette supposition qui sera dans un rapport exact avec ce qui est, sera la vérité même. Ainsi, après avoir logiquement refusé à la cause première, simple, solitaire, indivisible des métaphysiciens, la puissance d'être cause par l'absence en elle et hors d'elle de toute relation, et l'avoir déclarée illogique et fausse par l'opposition de sa nature avec celle de ses effets, nous retrouvons au contraire dans l'hypothèse de la cause complexe que nous avons reconnue être la vraie synthèse de l'univers la raison de la puissance et de l'action, chose que nous devions nécessairement trouver en elle, puisqu'elle est la véritable cause. La substance atomistique sera donc, par le nombre infini de ses éléments, éminemment en puissance d'agir, en puissance d'être cause, en puissance non pas de créer, car créer étant faire quelque chose de rien est une action impossible et absurde, mais

en puissance de produire de soi et avec ses propres éléments la multitude des êtres variés qui composent l'univers.

De cette démonstration ressort une grande et absolue vérité qui domine toute la question de la causalité; en refusant la puissance d'action à l'unité solitaire pour l'accorder au nombre, nous entrons dans une voie nouvelle et féconde qui doit nous conduire à d'immenses résultats philosophiques, moraux et politiques. Cette vérité fondamentale, nous pouvons maintenant la proposer comme un axiôme et dire, avec toute l'autorité de la raison et de l'évidence : *ce n'est pas à l'unité seule, c'est au nombre que la puissance appartient*. Cet axiôme, qui est l'expression même de la loi de la toute-puissance, loi qui, en tant que loi c'est-à-dire rapport, implique le nombre dans la cause, est la plus haute, la plus souveraine vérité qui puisse être conçue par la raison, eu égard à la constitution nécessaire de la cause. Elle est le point de départ de la raison elle-même qui vient y trouver le premier rapport dont elle a besoin pour concevoir un produit, un effet quelconque. Toutes les sciences, la métaphysique, la physique, les mathématiques, la mécanique, la morale, la politique viennent s'y rattacher. Si nous ne craignions de citer un té-

moignage trop frivole de cette vérité aperçue dans l'antiquité, nous dirions que les philosophes de l'Inde l'avaient consacrée dans le jeu symbolique des échecs, en réduisant à rien la puissance du roi, lorsqu'il est seul. Sans cette première vérité rationnelle qui place la puissance dans le nombre, car l'unité simple et solitaire ne peut agir, il n'y a pour la raison humaine aucune cause, aucune action, aucun effet intelligible, il n'y a pour elle aucun rapport entre la cause de l'univers et son effet, il n'y a ni lois ni science possibles; la vérité elle-même, qui est un rapport, n'est plus, et l'intelligence tombe de tout le poids de l'absurde dans l'impossible et le néant.

## CHAPITRE IX.

### DU RAPPORT DE LA CAUSE ÉTERNELLE AVEC SON EFFET, L'UNIVERS.

De la hauteur où nous nous sommes élevés par la démonstration de cette vérité : que la substance cause n'est cause que par le nombre de ses éléments et par le moyen de leur association, nous pouvons maintenant dominer la question de la cause première et embrasser l'univers d'une seule vue, par le rapport qui existe entre cette cause telle que nous la concevons et les êtres composés et contingents qui sont ses effets.

La notion de cause universelle, infinie, toute-puissante s'applique à tous les atômes élémentaires qui constituent cette substance éternelle, nécessaire, dont les attributs sont éternels et nécessaires comme elle. Nous comprenons dans cette cause les atômes des fluides électrique, calorifique, lumineux, magnétique, s'ils existent comme substance et qu'ils ne soient pas de simples phénomènes produits par les divers modes d'action de la cause élémentaire, ce qui est

encore douteux. La notion d'effet embrasse tous les êtres matériels, composés et contingents, tous les phénomènes, toutes les actions que les éléments substantiels produisent en vertu de leurs propriétés, aussi bien dans leur condition d'éléments que dans leurs divers états d'association comme corps ; attendu que, dans l'ordre universel, les principes élémentaires étant donnés comme causes premières et les êtres composés et contingents comme effets ; il est évident que ces derniers, produits par l'association des causes premières qui sont immanentes en eux sous une forme matérielle, deviennent et sont eux-mêmes de véritables causes qui, sous le nom de causes secondes, donnent naissance à une multitude d'effets, en vertu de la puissance initiale des causes premières dont ils sont formés et dont l'action spéciale et limitée dans cette condition passagère, n'est qu'une des manifestations, un des modes d'activité des principes éternels, incessamment, nécessairement, spontanément actifs dans tous les êtres qui composent l'univers.

Ceci posé : que la cause universelle est immanente dans l'univers et cachée sous la forme substantielle de tous les êtres contingents ; étant également reconnue cette autre vérité : que tout

ce qui est atôme ou substance éternelle n'a point de raison, tandis que tout ce qui est composé, contingent, phénoménal, a sa raison dans les propriétés actives des causes ; ce que nous appelons la raison universelle n'est que l'ensemble de tous les rapports qui existent entre tous les êtres, entre tous les phénomènes, tant primitifs que secondaires, successifs et complexes produits par les causes premières. La raison humaine n'est que la connaissance, acquise par le phénomène des idées, d'un certain nombre de ces rapports. Plus il y a de ces rapports observés et reconnus par l'homme, plus le domaine de la raison s'agrandit. S'il arrive que l'homme puisse un jour embrasser l'ensemble de tous les rapports qui lient les êtres composés, contingents et successifs entre eux et avec leurs causes éternelles; s'il peut connaître les actions de toutes ces causes dans la production des êtres contingents et des phénomènes naturels, il possédera la science de l'univers.

Mais pour y arriver il ne faut pas aller chercher la raison des êtres qui composent le monde réel hors de ce monde, dans un être négatif, d'une nature opposée à celle de leurs principes constitutifs, dans un être qui d'après sa constitution hypothétique ne contient en soi la raison

d'aucune action, les termes générateurs d'aucun produit; il faut en chercher les causes là où elles sont, dans les êtres eux-mêmes, car les causes premières ne fuient point, comme on l'a dit, devant l'homme, pour se cacher dans je ne sais quelle région inconnue de l'espace, elles sont sans cesse présentes, elles sont partout, dans tout et composent tout. En tous lieux, les causes sont liées avec leurs effets par un lien nécessaire. L'être produit a ses causes essentielles en lui-même, dans la substance dont il est formé et sans laquelle il ne serait pas; il a sa raison dans les propriétés de ces causes, dans toutes les circonstances qui ont précédé, accompagné, favorisé leur action génératrice. Ces causes peuvent être découvertes par l'analyse, leurs actions reconnues par l'observation, l'expérience et l'induction rationnelle. Cette science est, il est vrai, l'objet d'une profonde, d'une patiente étude, dont la difficulté augmente à mesure que les êtres sont plus compliqués, mais cet abîme de science n'est pas impossible à sonder, puisque les êtres et les phénomènes dont il s'agit de connaître la raison sont là présents avec leurs causes et qu'il ne faut que les observer. L'homme a pour cette fin des organes et des facultés spéciales, c'est à lui d'en faire usage sans

se laisser égarer par des fictions ou des préjugés absurdes, et il ne tardera pas à reconnaître que l'univers a sa cause en lui-même, qu'il est cause dans ses éléments éternels, effet dans sa forme, toujours le même dans sa substance immuable, toujours changeant dans ses accidents; qu'il est le produit éternel d'êtres indestructibles infiniment petits qui forment par leurs actions et leur science infinie et nécessaire tous les êtres visibles et contingents; qu'une création et une destruction continues sont l'œuvre de ces ouvriers éternels, infatigables, propres à exécuter avec leur science inapprise et spontanée tous les ouvrages possibles; que tous ces ouvriers, savants au même titre que l'unique ouvrier appelé Dieu par les spiritualistes, ont en eux-mêmes et dans leur nombre les éléments propres à la construction de leurs ouvrages, et la raison de l'action et de la puissance que la logique refuse à un être solitaire, indivisible, immatériel, qui est si peu de chose, qui est si rien, je ne dirai pas en comparaison de l'univers mais d'un atôme, qu'il n'a pas besoin même de l'espace pour le contenir, puisqu'il n'a pas d'étendue et peut habiter dans le néant.

En généralisant et en résumant toutes nos idées, non pour les abstraire et les porter vers

un objet idéal ; mais pour les rapporter toutes réunies dans une vue d'ensemble à leur objet réel, l'univers, ce grand tout considéré dans ses causes et ses effets, est un être vivant éternellement et se renouvelant sans cesse par des causes qui sont en lui. Poétiquement parlant, il sort de son vaste sein une création infinie, il est tout à la fois un immense ouvrier et un immense ouvrage, en lui tout est actif pour créer, conserver ou détruire. Il n'a pas besoin d'architecte étranger, en lui ce sont les matériaux eux-mêmes qui travaillent, ouvriers doués d'une science éternelle, inapprise, immédiate, incompréhensible et placée comme eux-mêmes en tant qu'elle est leur propriété en dehors de toute explication logique, car elle n'a pas de raison, puisqu'elle est éternelle et nécessaire. Cette poussière élémentaire, vivante, active et instinctivement savante, compose de ses invisibles atômes les plus grandes comme les plus petites choses, elle produit les mondes qu'elle fait succéder aux mondes par une suite de générations infinies. Elle cache son éternité dans l'éphémère qui ne vit qu'un jour et dans les astres qui durent des milliers de siècles. Causes inséparables de leurs effets, les atômes élémentaires sont les véritables Dieux générateurs de l'univers, ils sont

en lui, ils sont lui sous la forme qu'ils lui ont donnée, ils agissent en lui de leur propre vigueur pour conserver, détruire ou métamorphoser les êtres dont il est formé. Dans cet univers visible et changeant qui est leur produit, il faut voir l'effet de leur puissance éternelle, comme dans les éléments invisibles, substance de tous les êtres, et dans leurs propriétés nécessaires logiquement inexplicables puisqu'elles n'ont pas d'autre raison que leur propre existence, il faut reconnaître la cause complexe, universelle, toute-puissante, que les prêtres, les philosophes spiritualistes et les poètes ont personnifiée, divinisée, mais qu'ils n'ont pu connaître ni analyser, parce que, préoccupés du symbole unique sous lequel ils la représentaient, ils en ont fait un fantôme surnaturel qui, interposé par l'imagination entre eux et l'univers, ne leur a plus permis d'observer cet admirable ouvrage, ni de découvrir ses causes logiques et naturelles dans la substance même des êtres changeants, successifs et mortels qui le constituent.

# LIVRE DEUXIÈME.

## CHAPITRE Ier.

### DU PRINCIPE DE LA LOI ET DE SA NÉCESSITÉ.

Nous avons, dans le livre précédent, dégagé des trois hypothèses fondamentales de la philosophie celle qui est la vraie synthèse de l'univers.

La cause universelle est donc pour nous maintenant une cause multiple dont les principes élémentaires existent de toute éternité et possèdent tous les attributs nécessaires à leurs fonctions de causes.

La démonstration sommaire que nous avons donnée de cette vérité, qui est en même temps la clef de voûte de la philosophie et le point de départ de toutes les sciences positives, est tellement rationnelle que nous pourrions nous dispenser d'entrer dans d'autres développements, et nous contenter de la laisser à l'état de synthèse, sans avoir à craindre que jamais elle puisse être détruite. Mais ce n'est pas assez d'avoir résolu d'une manière synthétique le pro-

blême des causes éternelles de l'univers. Après avoir répondu à cette première de toutes les questions : Qui a fait le monde? il faut encore donner une réponse satisfaisante sur une multitude de questions accessoires, dont la solution est en quelque sorte une seconde épreuve à laquelle doit être soumise la vérité générale que nous avons exposée. Il est donc indispensable que nous résolvions dans le système de l'hypothèse atomistique les grands problêmes de la nécessité des lois de l'univers, de la fatalité, de l'ordre universel, de la création et de la hiérarchie des êtres, de la vie, de la mort, de l'origine de l'homme, de son rôle dans le monde et de sa destinée. La solution de ces questions et de plusieurs autres non moins importantes que nous rencontrerons sur notre route, nous rendra plus intelligible l'existence d'une cause multiple de l'univers et nous conduira au but principal que nous nous sommes proposé d'atteindre dans cet ouvrage : l'explication du fait de la liberté de l'homme dans l'ordre universel. Toutefois il ne faut pas que le lecteur s'abuse sur notre intention, en traitant les divers sujets que nous allons faire passer sous ses yeux; ce n'est plus la nature de la cause éternelle qui va être mise en question, ce problême est résolu dans ses termes les

plus élevés, ce sont ses corollaires que nous allons en déduire. Si quelquefois nous paraissons rentrer dans la question générale, ce sera seulement pour donner à ces corollaires une forme plus démonstrative et les faire mieux comprendre.

Après la solution du problême des causes éternelles, la première et la plus importante question qui se présente est celle du principe des lois de l'univers. Avant de rechercher le principe de ces lois, il faut savoir ce que c'est qu'une loi; essayons donc de bien préciser l'idée que nous attachons à ce mot loi, afin de ne point nous tromper sur la nature de la chose que cette idée et ce mot représentent.

La loi, dans son essence, est un rapport qui implique nécessairement l'existence de deux termes; un être qui serait solitaire et indivisible n'aurait, ni en soi, ni hors de soi, le rapport nécessaire qui constitue la loi. La relativité donc étant la condition essentielle de la loi, il serait impossible à la raison, dont l'existence repose elle-même sur un rapport, de trouver dans un être simple et dans l'absence de deux termes nécessaires le premier rapport constitutif de la première loi, sans faire une supposition qui serait en dehors de la condition même d'existence de toute loi, et de la loi de la raison elle-même,

sans faire une supposition absurde et partant inintelligible. Pour la raison, un être solitaire est un être qui existe sans loi, sans rapport comme sans pouvoir, car dans la solitude il ne lui est pas logiquement possible d'être monarque.

Supposer qu'un être simple peut être le principe de la loi, le créateur de la loi, c'est le supposer auteur d'une conséquence, d'un effet dont la possibilité logique n'est pas en lui. La loi ne peut émaner, ne peut sortir d'un être simple, en qui sa raison n'existe pas. Pour l'existence de la loi, il faut la pluralité des termes qui entraîne nécessairement l'existence d'un rapport entre ces termes. Sans le nombre et en dehors du nombre, la loi n'est pas, la loi est un non sens, une impossibilité logique. Poser la loi à priori en l'absence de tout rapport, en l'absence des termes nécessaires de tout rapport, c'est poser une abstraction illogique, c'est donner à la loi une existence indépendante de ses conditions nécessaires, c'est poser une loi dans le néant, c'est imaginer comme possible un rapport là où il n'y a pas de sujets, pas de termes de comparaison, c'est créer une loi sans raison, c'est établir un roi et un gouvernement dans la solitude et le vide, ce qui est absurde.

L'existence de la loi, qui est un rapport, im-

plique donc logiquement l'existence de plusieurs termes dans la cause dont elle émane.

Dans le système de l'hypothèse que nous avons démontrée être la vérité sur la cause de l'univers, l'existence de la loi est un fait, une nécessité qui découle de l'existence même de la cause éternelle, conçue avec la condition de la pluralité infinie de ses termes.

Cette cause étant donnée comme composée de la multitude infinie des atômes élémentaires, tous éternels, tous nécessaires, tous actifs, tous puissants et savants, en tant qu'ils participent tous également aux attributs de la cause dont ils font partie, il n'est pas possible de concevoir les éléments de cette cause, sans qu'ils aient entre eux des rapports nécessaires. Ces rapports existent entre eux comme les rapports qui existent entre toutes les unités d'un nombre par le seul fait de l'existence de ces unités. Cette vérité est une vérité fondamentale et mathématique, il est impossible de la nier sans nier la raison mathématique elle-même. Ainsi, de l'existence simultanée de tous les éléments ou unités éternelles qui constituent la cause de l'univers, il résulte : que tous ces éléments ont entre eux des rapports nécessaires qui ne sont point générés par eux dans un temps

déterminé, mais qui coexistent avec eux de toute éternité, puisqu'on ne peut concevoir un seul instant que des êtres éternels soient en nombre sans qu'il y ait entre eux des rapports éternels. Les rapports ou lois de la cause sont donc nécessaires comme elle, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas ne pas être, la cause elle-même étant.

Mais comme il ne suffit pas d'être pour être cause et qu'il faut agir, et que l'action n'est pas moins nécessaire à une cause éternelle que son existence même ; de la supposition d'une cause éternelle et nécessaire se déduit logiquement la nécessité d'une action éternelle. Cette activité éternelle, qui est l'attribut de la cause et à laquelle on peut donner, si l'on veut, le nom de toute-puissance, ne pouvant s'exercer que selon les rapports éternels et nécessaires que les éléments de cette cause ont entre eux, ce sont ces rapports mêmes qui sont la première loi, la loi éternelle et nécessaire qui règle les actions par lesquelles se manifeste la toute-puissance de la cause.

Ainsi, en posant la cause première d'abord, avec la pluralité infinie de ses éléments éternels et leurs rapports nécessaires, les actions de ces éléments sont réglées de toute éternité par les rapports qu'ils ont entre eux, et ces rapports

sont les éternelles, les indispensables lois de leur puissance. Faisons attention toutefois qu'en posant les causes éternelles d'abord, leurs rapports ensuite, en troisième lieu leurs actions, nous ne faisons qu'obéir au besoin de classer les idées correspondantes à ces trois choses dans leur ordre naturel, mais que cette succession est une succession logique et non une succession de temps; car, ces trois choses, causes, rapports, actions, sont toutes trois éternelles, nécessaires, inséparables. Quoiqu'on doive dire logiquement que de l'existence éternelle des causes élémentaires procédent leurs rapports, et que de leurs rapports procédent leurs actions, il faut reconnaître cependant qu'il n'y a pas un seul instant de l'éternité où l'on puisse supposer que les causes éternelles et nécessaires soient sans rapports et sans actions, car alors elles ne seraient plus causes éternelles. Ainsi, lorsqu'on veut s'élever à la notion logique de la cause éternelle, les trois idées ou notions, d'existence nécessaire, de lois et d'actions nécessaires, se réunissent dans l'expression générale de cause, sans cependant que ces trois notions sans lesquelles il est impossible de concevoir une cause s'identifient entre elles. En effet, l'existence de la cause comme substance éternelle, ses rapports ou lois, ses actions, sont

trois choses distinctes quoique inséparables et liées entre elles de toute éternité. Pour exprimer ce rapport, nous n'avons d'autre mot à employer que celui de *nécessité* qui exprime l'idée d'une chose qui est et ne peut pas ne pas être. Ainsi le mot nécessaire, qui caractérise la cause substantielle ou l'être éternel, qualifie la loi ou rapport éternel des éléments de la cause, comme il qualifie l'éternelle action de cette cause; ainsi la main de la nécessité unit ces trois choses éternelles, la cause substantielle, la loi, l'action. Il y a entre ces trois termes un rapport d'existence éternelle que la raison saisit parfaitement et qui, en tant qu'il est rationnel et nécessaire, est lui-même une loi, la plus élevée de toutes les lois, la loi par laquelle les conditions mêmes de la substance cause, conçue comme cause, sont éternellement déterminées, de sorte qu'il faut que cette substance éternelle, pour être éternellement cause, ait des rapports éternels en vertu desquels elle agisse éternellement. Ces trois choses, la substance, le rapport, l'action, étant toutes trois éternelles et ne pouvant pas ne pas être, l'une entraînant l'existence des deux autres, le mot nécessité qui exprime le rapport commun d'éternité qu'elles ont entre elles, exprime la première loi que nous puissions concevoir et définir.

Sous l'empire de cette première loi, nous concevons que l'éternité de la substance cause, que l'éternité de ses lois, que l'éternité de ses actions sont trois choses nécessaires et contemporaines; l'une n'est pas plus ancienne que les autres, les causes n'ont pas précédé les lois, les lois n'ont pas précédé les actions, les lois et les actions n'ont pas précédé les causes; il y a, pour elles trois, une triple éternité que résume le terme unique de *nécessité*.

La notion d'une cause éternelle nous apparaît donc maintenant comme emportant avec elle l'idée d'un rapport nécessaire, d'un rapport éternel existant dans la cause elle-même et dont la condition est dans le nombre de ses éléments; elle nous apparaît encore comme entraînant les trois notions distinctes de substance, de rapport, d'action, enchaînées l'une à l'autre d'un triple nœud par la main de la nécessité. De ce rapport nécessaire entre les trois termes logiques d'une cause éternelle, substance, rapport, action, il résulte : que les lois de la cause, qui sont en même temps les lois de ses effets, les lois par lesquelles elle les produit, n'ont jamais été ni voulues, ni données, ni reçues; elles sont éternelles et nécessaires comme les causes et coexistent avec elles.

Il n'y a donc aucune comparaison à faire, aucune similitude à établir entre les lois de l'univers et les lois artificielles et secondaires de la société établies par un acte libre de la volonté humaine. Les unes sont éternelles, immuables, nécessaires; les autres sont contingentes comme la volonté de l'être contingent qui les fait et les défait à son gré. Les premières sont de toute éternité et ne peuvent pas ne pas être; les secondes sont faites dans le temps et peuvent ne pas être, comme l'être qui les fait et qui lui-même est fait dans le temps et peut ne pas exister. Le rapport entre les lois universelles et les lois humaines est donc un rapport opposé dont les termes peuvent être exprimés par les mots *nécessité* et *volonté*. Celle-ci mobile, inconstante, libre, sujette à mille vicissitudes, est l'attribut caractéristique de l'être fini et mortel, de l'être qui est, mais qui peut ne pas être, qui n'a pas toujours été, qui ne sera pas toujours: celle-là, éternelle, involontaire, inviolable, est l'attribut caractéristique de l'être éternel, de la cause qui, dans son essence, ses rapports et ses actions, porte le cachet de la nécessité éternelle, nécessité que l'intelligence conçoit comme étant elle-même une raison suprême, une loi sans laquelle la cause ne serait pas. La supposition

que certains philosophes ont faite d'une volonté initiale, donnée comme source et principe de la loi éternelle, est une supposition qui pêche par sa base, et dont le point de départ a été pris dans l'ordre des faits humains et secondaires. Les philosophes qui l'ont imaginée ont fait de la loi humaine le type de la loi éternelle, ils ont fait ce qui est éternel et n'a jamais été fait, à l'image des lois instables et capricieuses qui émanent de la volonté de l'homme : transportant ainsi avec la volonté les attributs du fini à l'infini, du contingent au nécessaire, ils ont donné aux lois de l'univers comme à l'univers lui-même un commencement et une fin; car tout ce qui est le produit d'une volonté commence et finit, la volonté elle-même étant un accident, une chose qui peut être et ne pas être. De cette fausse comparaison, de cette analogie forcée et illogique, il est résulté une confusion d'idées d'où sortent mille contradictions. La plus importante à signaler ici c'est la supposition d'une volonté éternelle, proposition qui implique contradiction. Qu'est-ce en effet qu'une volonté éternelle, si ce n'est une volonté qui est de tout temps et ne peut jamais cesser d'être. Dans cette condition, la volonté est donc nécessaire; si de plus on lui suppose une raison, ce qui est indispensable,

cette raison doit être nécessaire comme elle ; la loi que l'on suppose être l'expression d'une volonté, bien loin d'être produite par elle, la dominerait, puisque cette volonté, étant réglée par une raison éternelle, trouverait elle-même sa loi dans cette raison éternelle dont elle ne pourrait s'écarter sans cesser d'être rationnelle, sans devenir un caprice absurde. Une telle volonté avec la loi qui serait en elle et qui la réglerait éternellement ne serait donc pas une volonté réelle, puisqu'elle ne serait pas libre, puisqu'elle n'aurait pas le choix d'être ou de ne pas être, d'être ainsi qu'elle est, ou d'être autre ; elle existerait comme tout ce qui est éternel sous l'empire de la nécessité, et serait elle-même une nécessité. L'hypothèse d'une volonté éternelle, principe éternel de la loi, en résolvant par le raisonnement la contradiction qu'elle renferme, conduit donc à cette équation : une volonté éternelle égale la nécessité ; équation qui résout la question par la plus simple des deux formules, la nécessité.

Il est un point capital auquel il faut aussi nous arrêter maintenant, c'est que la nécessité, qui est la condition de tout ce qui est éternel, la condition caractéristique des causes, de leurs lois, de leurs actions, exclut pour elles le despo-

tisme et la liberté, en même temps qu'elle exclut la volonté, attribut caractéristique de l'être fini. L'idée d'une nécessité éternelle appliquée aux lois de l'univers ne permet aux causes ni le despotisme, ni la liberté, le despotisme qui agit sans lois, la liberté qui les viole : car la nécessité, telle que nous la concevons comme loi, comme raison suprême, n'est point despote; elle renferme au contraire la notion d'immutabilité, d'inviolabilité, sans laquelle on ne peut concevoir la loi d'une manière absolue, la loi dont la condition essentielle est d'être à l'abri de tout caprice, de tout changement, de toute exception, ce qui ne serait pas si la loi émanait d'une volonté libre, si elle n'était pas nécessaire. Bien loin donc de trouver dans la nécessité, telle que nous la posons comme raison éternelle, comme loi inviolable supérieure à toute volonté, le principe du despotisme, nous détruisons au contraire la fiction sur laquelle on l'a toujours fondé, la fiction d'une volonté libre, capricieuse, absolue. Avec une cause de la loi libre et volontaire, il n'y a plus de loi réelle, tandis qu'avec une raison nécessaire ou une nécessité rationnelle, ce qui est la même chose, la loi est éternellement fondée et le despotisme est impossible. Or, cette nécessité rationnelle qui

est la première loi, la loi essentielle de la cause, existe en fait de toute éternité dans la cause; elle est, comme nous l'avons dit, le rapport nécessaire qui existe entre les éléments de cette cause, toute-puissante par leur nombre, leur activité, leur science éternelle et infinie. C'est de ce rapport nécessaire, qui est la première et la plus élevée de toutes les lois, que dérivent celles qui président aux fonctions de la cause et par lesquelles l'univers est produit.

Après avoir posé dans une nécessité éternelle, à l'abri de tout caprice, le principe de la loi, nous avons encore, dans le système de la cause multiple où nous trouvons l'éternel rapport qui constitue l'essence de la loi, à déduire de ce rapport universel une induction précieuse, de nature à jeter un grand jour sur la question de la loi, considérée sous d'autres points de vue.

C'est que la loi, qui est un rapport universel, implique nécessairement l'égalité entre les éléments de la cause, qui tous sont nécessaires, éternels, actifs, tout-puissants lorsqu'ils agissent ensemble, et impuissants lorsqu'on les suppose isolés. Ce rapport d'égalité entre les éléments de la cause, rapport qui les lie entre eux pour l'exercice de leur puissance mutuelle, nous présente donc déjà, sans donner d'autres détails,

dans la constitution même de sa cause, le type de l'éternelle justice qui ne peut être conçue que comme un rapport d'égalité.

Tous les éléments de la cause sont les coefficients de la loi universelle à laquelle ils obéissent et qui règle comme d'un commun accord leur puissance universelle. De ce rapport universel, éternel, nécessaire entre tous les éléments de la substance cause, il est donc possible de s'élever à la notion la plus haute de la loi, à la notion d'égalité et de justice, et d'en trouver le type éternel dans la constitution même de la cause.

Dans cette cause éminemment une, quoique multiple et dont tous les éléments sont liés par un rapport éternel qui règle leurs actions, il y a le modèle métaphysique de la loi artificielle que l'homme est appelé à faire avec sa raison réfléchie, pour l'accomplissement de sa destinée sociale. Nous aurons plus loin l'occasion de développer les conséquences fécondes de cette vérité qui déchire le voile jusqu'à présent répandu sur la source de toute loi, de toute justice, et qui permettant de découvrir dans la cause éternelle non plus simple, mais multiple sans cesser d'être une, le principe d'une égalité absolue, éternelle et nécessaire entre tous ses éléments, fait d'elle non un monarque mais un

peuple, et détruit la base fictive sur laquelle le mensonge et l'erreur ont de tout temps fondé le despotisme et donné à un seul le pouvoir de tous.

En résumé; la loi, que nous considérons ici dans son essence et d'une manière générale, n'est point une chose qui ait jamais été voulue, donnée ni reçue; elle existe dans la cause elle-même, elle est contemporaine de son éternité. La substance cause n'étant point une individualité simple mais un nombre parfait, infini, auquel rien ne peut être ajouté ni retranché, et dont toutes les unités également éternelles possèdent les mêmes attributs, les mêmes propriétés, le rapport que ces unités ont entre elles est la première raison de leur puissance; c'est en vertu de leur nombre et de leurs rapports que leurs actions sont possibles et ont lieu, c'est en vertu de leurs propriétés éternelles et nécessaires et par le rapport qu'elles ont entre elles, que la substance cause est une, quoique multiple, et que tous ses éléments peuvent concourir à l'ordre universel et produire l'harmonie dans le tout.

Dans la notion générale de cause, lorsqu'elle est analysée logiquement, on trouve nécessairement trois choses et trois idées corrélatives : la substance ou l'être en soi; le rapport qui implique le nombre et qui est la loi suprême, raison

de l'action ; et en troisième lieu l'action sans laquelle il n'y a pas de cause effective. Ces trois notions réunies par un rapport nécessaire qui est lui-même une loi, constituent la notion complète et absolue d'une cause abstraitement conçue.

En personnifiant ces trois termes distincts quoique indivisibles, on aurait une trinité qui serait le symbole de la cause toute-puissante, universelle, et s'appliquerait avec une exactitude parfaite au dogme de la théologie chrétienne, sur la nature de Dieu. La substance éternelle représenterait le père ; l'action éternelle le fils, distingué lui-même par le nom de verbe qui est le mot caractéristique de l'action ; la loi ou raison éternelle représenterait le Saint-Esprit qui est le terme expressif de la relation. Dans cette simple proposition : *la substance éternelle engendre éternellement l'action selon le rapport qui existe éternellement en elle*, on aurait à la fois la traduction philosophique du symbole chrétien et la formule la plus élevée de toutes les idées nécessaires et corrélatives qu'implique la notion métaphysique de la cause universelle, considérée en elle-même dans sa condition de cause. Nous ne faisons qu'en passant ce rapprochement entre le dogme théologique des chrétiens et la notion sous laquelle nous concevons la cause en

générale. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet important sujet, lorsque nous parlerons plus en détail des personnifications mythologiques de la cause universelle, de ses lois, de ses attributs, qu'on trouve dans les diverses religions. Pour le moment, il nous suffit de constater que la notion abstraite et métaphysique de la loi ne peut être conçue que comme un rapport éternel existant dans la cause elle-même et en vertu duquel elle agit; condition qui implique en elle le nombre. Cette loi ou rapport est une nécessité suprême, elle est et ne peut pas ne pas être; elle existe aux mêmes conditions que la cause elle-même, elle est inhérente à sa constitution complexe. Avec cette loi éternelle, immuable, que nous appelons nécessité, il n'y a pas de volonté capricieuse, il n'y a pas de despotisme possible dans l'univers. Dans le nombre infini des éléments de la cause qui n'est point un individu, mais une société, mais un peuple, un seul ne fait point la loi pour tous; celle-ci n'est qu'un rapport universel existant entre eux de toute éternité et dont ils sont les coefficients nécessaires. Après l'avoir conçue telle qu'elle est, comme une nécessité immuable, la loi nous apparaît encore dans la cause comme un rapport d'égalité entre tous ses éléments, et nous

offre ainsi dans ce rapport le type de la justice éternelle, car la justice dans son essence est un rapport d'égalité dont l'idée est inséparable de celle de la loi. Si dans la cause on supprimait le nombre pour la réduire à l'unité simple, on ne trouverait en elle ni rapport, ni loi, ni égalité, ni puissance, ni justice, aucune de ces choses ne pouvant en effet être conçue comme existant éternellement, nécessairement, dans l'être simple.

## CHAPITRE II.

### DE LA FATALITÉ.

Nous venons d'exposer que la loi dans son essence est un rapport qui existe entre toutes les unités élémentaires qui constituent la cause. Ce rapport, cette loi, raison suprême de toutes les actions des éléments de la cause, nous lui avons donné le nom de nécessité pour exprimer qu'elle est et ne peut pas ne pas être; la nécessité comme loi ou la loi comme nécessité est donc pour nous un fait éternel à l'abri de tout caprice, de toute vicissitude, un fait indépendant de toute volonté, un fait qui exclut la possibilité de tout changement dans cet ordre supérieur de choses qui regarde uniquement la cause; la nécessité enfin exprime une manière d'être indispensable, immuable de la cause, elle est la formule de tout ce qui existe d'absolu dans sa substance, dans sa constitution, dans les rapports de ses éléments, dans leurs propriétés virtuelles, dans leur puissance ou activité éternelle et dans les divers attributs par lesquels a lieu

la manifestation de cette activité. Après avoir posé et conçu en dehors des accidents de l'univers et comme verité métaphysique cet ordre éternel et abstrait que tous les systèmes et toutes les hypothèses posent et reconnaissent à priori, quelle que soit d'ailleurs la notion que les philosophes se forment de la nature de l'être cause, nous avons maintenant, après avoir parlé de ce qui est nécessaire, de ce qui est et ne peut pas ne pas être, c'est-à-dire de la cause, de ses lois, de ses propriétés, de ses attributs, de ses actions éternelles, à parler de ce qui est et peut n'être pas, c'est-à-dire des effets contingents, successifs, variés, qui constituent l'univers phénoménal et sont le produit de la cause agissant en vertu de ses lois, c'est-à-dire en vertu des rapports nécessaires qu'ont entre eux tous les éléments de cette substance active, principe éternel de tous les êtres corporels. Dans les divers systèmes cosmogoniques qui appartiennent soit à la philosophie, soit à la théologie, ces deux ordres de faits et d'idées se rencontrent inévitablement. Dans tous il est rigoureux que ce qui est produit, que ce qui est contingent, les mondes et leurs habitants, et que tous les accidents et événements qui arrivent dans ces mondes, soient rapportés comme effets à une cause éternelle et nécessaire.

Entre cette cause immuable et ses effets contingents, variés et successifs, entre le temps et l'éternité, entre l'infini et le fini, il faut maintenant et c'est une condition, nous venons de le dire, commune à tous les systèmes, supposer un rapport qui lie les causes à leurs effets. Ce rapport existe et il a pour moyen une action particulière et déterminée de la cause, par laquelle celle-ci, quoique éternelle et immuable, peut produire et produit réellement des êtres changeants et mortels. Cette action, ce moyen par lequel la cause est cause, nous le connaissons et nous l'exposerons lorsqu'il en sera temps. Pour le moment, nous n'avons qu'à constater à priori, par le raisonnement et comme vérité métaphysique, l'existence de ce rapport, et sans sortir du domaine de l'abstraction, nous devons donner à l'ordre de choses qu'il produit un nom qui en soit l'expression consacrée. Ce nom c'est la fatalité. Le mot fatalité, dans son acception la plus générale, exprime donc pour nous le rapport des causes avec les effets qu'elles produisent en vertu de la loi même de leur activité éternelle. Ces effets sont tous les êtres contingents et successifs qui composent le phénomène de l'univers. Bien que ce soit par une action nécessaire en principe qu'ils sont créés, néanmoins cette action doit

être appelée fatale, parce que, en même temps qu'elle tient du nécessaire par la nature de la cause qui la produit, elle tient aussi du contingent par la nature du phénomène particulier ou de l'être généré par elle. Le mot fatal a donc cette différence de signification avec le mot nécessaire que celui-ci ne s'applique qu'aux choses incréées, à leurs lois éternelles, à leurs actions nécessaires, tandis que le mot fatalité s'applique aux choses créées et contingentes produites par les causes éternelles, en exprimant encore que celles-ci sont logiquement forcées par leur nature de causes éternelles de produire la succession infinie des choses temporelles. Dans ce sens, la fatalité, c'est-à-dire l'obligation pour les causes d'enfanter l'univers et tous les êtres successifs, mortels et changeants, est donc, comme expression du rapport qui unit les causes à leurs effets, une loi qui sans contradiction unit le fini à l'infini, l'incréé au créé, l'éternité au temps, en laissant aux deux mots de nécessité et de fatalité, qui les distinguent sans les confondre, leur signification particulière. Ainsi, l'ordre phénoménal, l'ordre créé, l'ordre des choses variables produit par la cause selon les lois inhérentes à sa nature de cause, est un ordre appelé fatal, lorsqu'on le considère dans

ses effets, quoique, par la nature de ses causes, il participe de l'éternité et de la nécessité.

Après avoir conçu sous le nom de fatalité le rapport général qui existe entre les causes éternelles et leurs effets contingents, à défaut d'une autre expression dont nous manquons par suite de la pauvreté de la langue, nous appellerons encore fatalité l'enchaînement des faits qui se succèdent dans l'univers et qui constituent dans l'ordre des existences contingentes et des phénomènes temporels une suite d'accidents dont il n'est pas souvent possible à l'observateur d'appercevoir la liaison et le rapport, mais qui sont néanmoins coordonnés avec l'ordre universel par des lois qui les harmonisent avec cet ordre nécessaire. Appliqué à la succession et à l'enchaînement des faits, le mot fatalité exprime donc cet enchaînement comme déterminé par des lois ou rapports nécessaires; de telle sorte que, sans même remonter aux causes premières, il suffit de prendre dans l'ordre des événements contingents un fait qui n'est qu'une cause seconde, pour que de ce fait pris lui-même comme cause première, il découle une série de conséquences qui seront appelées fatales, parce qu'elles sont toutes liées les unes aux autres par une relation que la raison reconnaîtra comme l'expression

d'une inévitable loi dont il faudra faire remonter le principe aux causes éternelles, en la rattachant au rapport général qui unit les causes à leurs effets, l'ordre immuable et nécessaire à l'ordre contingent et phénoménal.

En nous renfermant ainsi dans la signification générale du mot fatalité qui exprime le rapport de l'ordre des choses éternelles et nécessaires à l'ordre des phénomènes temporels et des existences contingentes, nous aurons deux idées nettes et distinctes, l'idée d'une nécessité absolue à laquelle nous conserverons le nom de nécessité et l'idée d'une nécessité relative appelée fatalité. Ces deux idées représenteront tout ce qui est dans l'ordre des causes et dans l'ordre des effets. Elles représenteront d'une part, sous le nom de nécessité, les causes, leurs lois, leurs actions nécessaires ; de l'autre, sous le nom de fatalité, tous les êtres contingents qui naissent, vivent et meurent, et tous les accidents qu'ils génèrent eux-mêmes comme causes secondes. Nous aurons donc ainsi l'ordre immuable et nécessaire et l'ordre des choses contingentes et fatales, la nécessité suprême, et la fatalité relative, la première réglant et dominant l'autre, sans que le domaine respectif de ces deux ordres de faits puisse être confondu, sans quoi il serait à

jamais impossible de concevoir la liberté et de lui trouver une place dans l'ordre universel. Mais en distinguant avec soin la nécessité de la fatalité, l'ordre des causes universelles représenté par des lois inviolables de l'ordre des choses contingentes où toutes les actions des êtres secondaires sont dominées par un ordre de lois supérieures; en distinguant enfin l'ordre nécessaire où tout est absolu, de l'ordre fatal où tout est relatif, lorsque surtout nous aurons bien compris, par l'exposition que nous en ferons plus tard, le mécanisme des lois éternelles et nécessaires qui président à l'existence de l'ordre fatal où vivent les êtres contingents dont les actes volontaires ou involontaires n'ont que des conséquences toujours limitées par le temps, nous trouverons pour la liberté cette place qu'il faut lui trouver dans l'ordre de l'univers, sans l'opprimer par une nécessité éternelle, et en l'harmonisant au contraire avec l'ordre fatal où elle existe, pour lequel et par lequel elle existe, et qui, bien loin de l'anéantir, est le seul milieu dans lequel on puisse rationnellement la concevoir.

C'est faute d'avoir bien compris la différence qui existe entre la nécessité et la fatalité, que la philosophie ancienne et la philosophie

moderne n'ont pu résoudre le problème de la liberté. C'est aussi pour n'avoir point compris le rapport de la nécessité avec la fatalité, que la théologie chrétienne, afin de constituer la liberté, a tenté d'anéantir dans la fiction d'une cause volontaire et libre, la nécessité éternelle qui est la loi de la cause, et la fatalité qui est le rapport de cette loi éternelle avec ses effets contingents. En substituant dans la cause à la nécessité qui est la loi, la raison par excellence, la volonté qui est le principe du caprice et du despotisme, bien loin de soustraire l'homme à la fatalité, elle le fait esclave d'une volonté sans raison nécessaire et dont les décrets capricieux tendent, par une contradiction manifeste, à une fin fatalement déterminée et pire que toutes celles que la mythologie ancienne avait attribuées à l'homme sous la loi de ses inexorables divinités.

Avec la distinction établie entre la nécessité et la fatalité, nous trancherons le nœud de la difficulté qui semble rendre insoluble le problème de la liberté. Mais avant d'aborder cette question, nous demandons au lecteur la permission de nous arrêter encore à ces deux idées de nécessité et de fatalité qui ont tenu et continuent de tenir une si grande place dans les systèmes

philosophiques. Bien que défigurées et dissimulées, elles existent dans les dogmes de la religion chrétienne qui, parmi toutes les autres religions, a tenté plus particulièrement de les détruire.

Dans l'antiquité, les deux fondamentales vérités de l'existence d'une loi éternelle à l'abri de tout caprice, supérieure à toute volonté, et de l'existence d'un ordre fatal réglant les événements qui se succèdent dans le monde, n'avaient point échappé à la raison humaine : l'induction logique et l'observation les avaient fait découvrir; mais comme toutes les hautes vérités aperçues dans ces temps reculés, elles avaient été cachées sous le voile de l'allégorie. Parmi les dieux du polythéisme et au-dessus de tous les personnages mythologiques qui représentaient les diverses parties de la nature aussi bien que les idées générales et les passions humaines divinisées, existait le destin, personnification poétique de la loi immuable, nécessaire, éternelle; à ce dieu suprême et absolu obéissaient les autres dieux et tous les êtres de l'univers. Pour offrir une image sensible de la loi éternelle qu'il représentait et de la nécessité de cette loi, on avait donné à ce personnage la forme d'un vieillard dont les yeux étaient couverts d'un bandeau. Cette image était bien appropriée à son objet, car la

nécessité ne laisse point le choix, elle exclut la liberté. Le destin agissant sous l'empire d'une loi éternelle qu'il ne pouvait enfreindre ni changer, n'avait pas besoin de voir pour comparer, juger et choisir : son action était toujours nécessaire et son chemin tracé de toute éternité. Pour ce qui concernait la fatalité ou l'ordre et l'enchaînement des événements, l'allégorie était complétée par le livre fermé qu'il tenait à la main et dans lequel toute la série des faits qui devaient s'accomplir était écrite de toute éternité, sans qu'aucune volonté, pas même la sienne, pût y rien changer, car cette volonté était enchaînée dans la loi nécessaire qu'elle représentait.

Lorsque la mythologie polythéiste fût remplacée par le dogme de l'unité de Dieu et que le christianisme eût rassemblé en une seule cause universelle toute la multitude des dieux de l'Olympe, il fallut que la loi éternelle et immuable se retrouvât dans l'unique divinité substituée à l'armée innombrable des personnages symboliques qui représentaient les notions décousues et incomplètes que l'humanité possédait sur les causes de l'univers, il fallut que le nouveau Dieu absorbât le destin lui-même, c'est-à-dire que ce Dieu eût en lui sa loi nécessaire, sa loi éternelle. Mais cette loi nécessaire fut dis-

simulée avec beaucoup d'art sous le nom de volonté éternelle. Cette dissimulation du dogme de la nécessité de la loi sous le nom d'une volonté éternelle attribut de la cause personnifiée de l'univers, devait conduire à des conséquences opposées à celles qu'on prétendit alors en faire sortir, mais elle avait, il faut le reconnaître, un but favorable à l'humanité. La révolution religieuse à laquelle le Christ donna son nom était une réaction instinctive de la liberté de l'homme contre les applications faites dans la société du dogme de la nécessité absolue que l'on confondait avec celui de la fatalité dont le rapport avec la liberté, rapport que nous signalerons bientôt, n'était pas compris. Le christianisme substituant à la nécessité absolue et à l'*inexorabile fatum*, un principe volontaire et libre, il résultait de la liberté donnée à la cause de l'univers, personnifiée sous le nom de Dieu, qu'on pouvait prier cet être devenu susceptible de pitié, et obtenir de lui une condition d'existence meilleure. Comme par les attributs de la volonté et de la liberté joints à celui de la toute-puissance qu'on lui accordait, il ne représentait plus une loi immuable, il pouvait changer l'ordre fatal des événements et libre lui-même rendre à l'homme la liberté.

C'est dans le rapport supposé entre une cause libre et des êtres libres créés par elle, et dans le secours surnaturel que l'homme devait obtenir de cette cause pour se délivrer des maux dont le poids tombait fatalement sur lui, que le christianisme a trouvé son principal point d'appui. Cette fiction répondait à l'instinct de la liberté humaine ; avec elle, l'homme croyait, en remontant à la source de son être, retrouver le titre de sa liberté qu'il n'avait pu découvrir encore dans les théories précédemment admises sur la cause de l'univers.

Cette hypothèse d'une cause libre et volontaire du monde, substituée à la notion d'une nécessité absolue et à celle d'une inexorable fatalité, avait certes un côté bien séduisant par le rapport qu'elle établissait entre la cause Dieu, et l'homme, rapport qui constituait le titre de ce dernier à la liberté; mais elle pêchait malheureusement par sa base et renfermait sur la nature de la cause et celle de l'homme, une multitude d'erreurs dont les conséquences devaient se développer avec le temps dans un sens inverse à celui qu'on avait voulu lui donner. Entre autres erreurs, pour rendre l'homme libre, elle faisait descendre Dieu, l'être nécessaire, au niveau de la créature contingente, elle donnait à l'homme

né dans le temps l'immortalité, attribut de l'être absolu, et à Dieu la liberté et la volonté, attributs de l'être mortel; elle confondait les propriétés de la cause et de l'effet, celles du fini avec celles de l'infini. Si le rapport de ressemblance qu'elle établissait entre Dieu et l'homme eût été vrai, l'homme eût été l'égal de Dieu et celui-ci n'aurait pas eu le droit légitime de lui commander, car la liberté entraîne un rapport nécessaire d'égalité. Entre deux êtres libres, l'un ne peut commander à l'autre sans son consentement. Si l'un des deux est le plus fort et que, pour se faire obéir, il use de sa force; il rompt le rapport d'égalité sur lequel reposait la liberté de l'autre, il cesse d'être juste et devient un tyran.

Dans le système des dogmes chrétiens, le prétendu rapport de ressemblance entre Dieu et l'homme, sur lequel on voulait fonder la liberté de ce dernier, ne tardait pas d'ailleurs à être rompu. Le christianisme qui s'appuyait sur la tradition de Moïse et sur le dogme du péché originel retombait malgré lui dans le système de la fatalité. La chute du premier homme, résultat prévu et inévitable de l'épreuve à laquelle l'avait soumis l'auteur de son être en lui donnant le don dérisoire et funeste de la liberté qui devait

le conduire au mal, ne plaçait-il pas l'homme dans la condition d'un esclave, victime d'un tyran qui se faisait contre lui un titre de sa faiblesse pour le rendre malheureux, après l'avoir mis sans raison et sans nécessité dans la position d'être coupable. De quelque côté qu'on envisage la fable orientale de la chute de l'homme, soit sous le rapport de la raison, soit sous celui de la liberté, soit sous celui de la justice, cette fable coordonnée au système des dogmes chrétiens, n'a jamais fait de Dieu qu'un tyran et de l'homme qu'une victime, triste jouet de son caprice. Aussi, pour dissimuler tout ce qu'il y avait d'odieux, d'absurde, de contradictoire et d'injuste dans cette doctrine, qui posait la liberté de l'homme comme étant à la fois le plus beau don de Dieu et la cause du mal, on fut obligé d'interdire à la raison humaine toute recherche relative à l'explication de ces mystères; on dût y ajouter foi sans examen.

Nous avons vu dans l'introduction quelles furent les applications sociales de cette doctrine qui semblait à son origine porter dans son sein l'affranchissement de l'homme, et devoir le soustraire au joug de la force sous lequel l'avait courbé la fatalité antique. Après avoir déclaré l'homme libre, il fallut, pour maintenir le

dogme chrétien, mutiler l'intelligence humaine, retrancher la raison du groupe de ses facultés, et lui substituer une foi aveugle qui pendant des siècles étouffa la liberté comme dans un tombeau. Cette oppression dura jusqu'au moment où la philosophie qui avait consenti au christianisme par la séduction du faux rapport de ressemblance entre un Dieu libre et l'homme libre, rapport sur lequel on faisait reposer l'affranchissement de ce dernier, reconnut que cette-fiction comme toutes celles qui sont placées sous la sauve-garde du dogme religieux, n'avait abouti qu'à la servitude. Alors elle revendiqua les droits de la raison et vint proposer de nouveau la solution du problême de la liberté, en commençant par l'établir de fait.

Ce problême que le christianisme n'a pu résoudre ni en fait ni en droit, avec l'hypothèse d'une cause volontaire et libre, n'est cependant pas insoluble et nous espérons démontrer que la liberté, dans le système d'une cause multiple, composée de principes élémentaires possédant tous les mêmes attributs, n'est point incompatible avec l'existence d'une loi nécessaire et absolue, avec la théorie d'un enchaînement fatal dans les événements de l'univers, et que c'est au contraire dans le système seul de cette hypo-

thèse que la théorie de la liberté, propriété de l'être contingent, peut être conçue. Cette solution, pour laquelle il nous faut bien d'autres éléments, nous ne pouvons la donner encore. Pour le moment, il nous suffit d'établir que l'enchaînement et la succession des événements que nous appelons fatalité, ainsi que le rapport de tous les accidents de la vie de l'être contingent avec un système de lois nécessaires que nous reconnaissons exister, sans que pour cela nous désespérions de la liberté, se retrouvent dans les dogmes chrétiens comme dans ceux de toutes les théologies passées et présentes; car ces deux idées sont inévitables : elles sont le dernier mot de tout ce qui est dans le temps et dans l'éternité.

Le principe de la nécessité et celui de la fatalité percent en effet à travers toutes les contradictions, et dominent le système entier du christianisme. Les théologiens de cette religion n'admettent-ils pas dans leur Dieu une volonté éternelle. Qu'est-ce donc qu'une volonté éternelle, lorsqu'on résout, ainsi que nous l'avons fait plus haut, la contradiction qui est dans les termes de cette proposition, si ce n'est une nécessité éternelle? Les mêmes théologiens n'admettent-ils pas qu'en Dieu, cette volonté, cette nécessité éternelle a de toute éternité réglé la

marche des événements, qu'elle a tout prévu, tout disposé, tout distribué d'avance, sans que rien puisse être changé à ses décrets. Cette volonté éternelle et l'ordre des événements réglé par elle sont-ils rien autre chose que le personnage du destin, avec son livre où sont écrits tous les événements du monde et qui contient le passé, le présent, l'avenir.

Quelque symbole que l'on adopte, quelque forme mythologique qu'on donne à ces deux vérités fondamentales, on est forcé de les admettre même en les dissimulant sous cette forme. Il est impossible dans tout système philosophique ou théologique d'échapper à la reconnaissance d'une loi immuable, éternelle, existant indépendamment de toute volonté et qui, si on la personnifie dans un être supposé volontaire, enchaîne et domine cette volonté pour la réduire à n'être autre chose que la nécessité même. De cette loi immuable, de cette nécessité absolue à laquelle la cause ne peut se soustraire, dérive comme conséquence un ordre successif, un enchaînement logique qui règle, par des lois fatales, les destinées des êtres contingents et les fait rentrer, indépendamment de leur volonté contingente comme eux et par les conséquences mêmes de leurs actions, dans le système de l'ordre uni-

versel et harmonique qu'aucun être créé ne peut troubler éternellement. La théologie chrétienne a eu beau vouloir échapper à la reconnaissance de ces deux vérités, en faisant la cause libre et l'homme libre, elle n'a pu détruire dans ses dogmes l'empire de la nécessité absolue, ni celui de la fatalité relative. Elle n'a jamais pu concevoir l'univers, œuvre de son Dieu, que comme une manifestation nécessaire de sa puissance ; et tout en niant la fatalité, par une singulière inconséquence elle n'a pas vu que la preuve la plus invincible qu'elle prétendait donner de la vérité de ses dogmes et qui consistait dans les prophéties que contiennent ses livres sacrés, était précisément l'aveu le plus direct et le plus flagrant, la reconnaissance la plus explicite de la fatalité qu'elle combattait.

En effet, dans ces prédictions où l'on suppose annoncés tous les événements qui sont arrivés dans le cours des siècles et tous ceux qui doivent arriver encore jusqu'à la fin du monde, y compris la damnation et le malheur éternel de la plus grande partie des hommes, il y a-t-il autre chose que la doctrine d'une inévitable fatalité?

Si l'on rapproche ensemble et le fait de la création, qu'il faut bien admettre comme nécessaire, en tant qu'il est la manifestation sans

laquelle le principe éternel ou Dieu ne serait point cause, et le résultat final de cette création qui, en raison des attributs donnés à Dieu, n'a pas pu ne pas être prévu par lui, et ne peut pas ne pas être accompli selon les prophéties, à moins que Dieu n'ait menti ou ne change de volonté, ce qui est impossible; ne trouve-t-on pas, dans le fait de la création et dans l'enchaînement prédit des événements qui en découlent : 1° la reconnaissance d'une nécessité première dominant la cause dans l'acte de manifestation de sa puissance, la création; 2° la proclamation de la plus épouvantable fatalité dans cet oracle du Christ, parole incarnée de Dieu : *Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus*. Que l'on pèse ces paroles et l'on verra que le christianisme a surpassé la fatalité antique par la barbarie de ses dogmes, et qu'en dernière analyse le destin et son livre sont représentés, quoique sous une autre forme, dans la théologie chrétienne.

# CHAPITRE III.

## DISTINCTION ENTRE L'INDÉPENDANCE ET LA LIBERTÉ.

Dans le chapitre précédent nous avons distingué la nécessité de la fatalité et reconnu deux ordres de choses, les unes éternelles et les autres contingentes et relatives. Il n'y aura donc plus de confusion possible pour nous entre ces deux ordres de faits, entre les idées et les mots qui les représentent. Pour atteindre le but que nous nous proposons, nous avons besoin d'établir encore une distinction analogue entre deux choses, deux idées, deux mots que l'on confond souvent ensemble. Ces deux choses différentes, qu'il importe de bien distinguer, sont l'indépendance et la liberté.

C'est pour avoir confondu la valeur de ces mots, qui représentent deux choses séparées l'une de l'autre par un intervalle immense, que l'on est arrivé à des notions complètement fausses sur la nature de la cause universelle au sujet de la liberté, et qu'on lui a donné cet attribut qui ne lui appartient pas, et ne peut logiquement lui

appartenir en tant que cause nécessaire, tandis qu'il n'est pas possible qu'elle soit privée de l'autre.

L'indépendance ne peut être rigoureusement appelée une propriété de la cause, car elle n'a pas d'action et n'en contient virtuellement aucune, elle n'est qu'une condition logique et naturelle de l'existence d'une cause infinie, éternelle, qui n'a point et ne peut avoir hors d'elle un principe étranger qui la domine. Par cela seul qu'elle existe éternellement et qu'elle est infinie, elle est nécessairement indépendante, puisque rien n'étant qui ne soit en elle, il n'y a hors d'elle rien de supérieur à elle. En supposant, dans cette cause, une loi contemporaine de son éternité qui règle et détermine ses actions comme cause de l'univers, et en donnant à cette loi le nom de nécessité comme formule expressive de son éternelle existence, ce n'est donc point soumettre, ainsi que plusieurs l'ont pensé, la cause elle-même à un pouvoir étranger, à un pouvoir qui la précède, qui l'oblige, qui la contraigne, qui la domine. Il n'y a dans le mot nécessité, appliqué à l'existence d'une loi propre à la cause, rien autre chose que la reconnaissance d'une condition qui est partagée par tous les attributs de la cause, qui est partagée par la

cause elle-même, en tant que substance éternelle, et en tant que cette substance elle-même est l'être qui existe, l'être absolu qui a, comme tout ce qui est de lui, pour condition absolue de sa nature, le privilége d'exister éternellement sans raison première. Cet être absolu, à qui son caractère de cause ne permet pas de ne pas être complet puisqu'il est infini, a donc, parmi tous ses autres attributs, l'avantage d'avoir en lui-même sa loi dont la condition d'existence est égale à la nécessité d'être de tous ses autres attributs, égale à sa propre nécessité d'être comme cause éternelle, nécessité qui est en lui, qui est de lui, qui est lui, et dont on ne peut en aucune manière, sans le détruire comme cause, faire une chose ou une personne étrangère antérieure ou supérieure à lui. Cette nécessité qui n'est ni sa mère, ni sa fille, mais sa contemporaine éternelle, ne l'opprime pas, ne le domine pas; elle n'est en définitive que lui-même considéré dans une des conditions essentielles de son être. Il n'y a donc, lorsqu'on parle de la loi nécessaire en vertu de laquelle la cause agit, rien qui blesse son indépendance, puisqu'elle n'obéit à aucun autre pouvoir qu'au sien propre, puisqu'elle n'agit que conformément à sa propre loi.

Ce n'est pas tout; lorsque l'on considère dans la cause multiple l'essence même de la loi à laquelle sont soumis tous ses éléments constitutifs, leur indépendance reste la même; car, cette loi n'étant que le rapport universel des éléments entre eux; comme ils sont tous les coëfficients de la loi à laquelle ils obéissent, cette participation de chacun d'eux à la loi sauve leur indépendance individuelle et générale, dans ce sens que nul d'entre eux n'est soumis à un pouvoir étranger, et que leur loi nécessaire, loi qui les enchaîne les uns aux autres pour faire d'eux tous une cause à la fois une et multiple, une cause sociale, ne peut pas être supérieure à eux dans son principe, puisque n'étant que le produit de leur rapport universel elle n'existerait pas sans eux.

Maintenant que l'indépendance de la cause, considérée soit dans sa constitution multiple, soit dans ses éléments, est mise à l'abri de toute contestation, parlons de la liberté qu'on lui suppose et que l'on confond à tort avec son indépendance.

Si la condition de l'indépendance est de ne reconnaître aucun pouvoir supérieur, aucune autre loi que la sienne, la condition de la liberté est-elle la même? Evidemment non. En prenant

l'homme comme type de l'être libre, la condition de son existence n'est point d'être indépendant de tout principe, de toute loi antérieure à lui. Puisqu'il n'est point cause première mais effet, et qu'il n'existe pas de lui-même, il a sa raison première dans une cause préexistante, il est en vertu d'une loi, en vertu de rapports indépendants de sa volonté et qui dominent son existence. Comme être contingent, il est donc fatalement soumis aux causes et aux lois des causes qui le produisent, et sa prétention d'être indépendant serait, en tant qu'être contingent, d'un ridicule absolu, ce serait vouloir assimiler son existence temporelle et accidentelle à l'existence nécessaire de la cause éternelle.

Cette dépendance de l'homme, cette soumission fatale de l'être contingent aux lois des causes par lesquelles il existe, n'est d'ailleurs niée par aucun philosophe. Malgré cette dépendance forcée, logique et naturelle, le fait de la liberté n'est pas moins réel. En quoi consiste donc la liberté de l'homme? Cette liberté consiste dans le choix de ses actions, et pour arriver de suite aux limites de la liberté, lorsque cette faculté s'est développée chez lui, elle consiste dans sa volonté d'être ou de ne pas être, volonté qui, pendant la durée de son existence, peut décider de son existence même.

Nous prions le lecteur de ne prendre nos paroles que dans le sens précis et déterminé que nous leur donnons ici, afin de constater le fait de la liberté de l'homme, abstraction faite de toute autre considération étrangère au sujet que nous traitons.

L'épreuve suprême de la liberté est donc celle où l'être libre choisit entre la vie et la mort. C'est dans ce choix que nous saisissons le fait capital qui doit nous servir de base pour constater la liberté de l'homme et pour établir une différence entre la liberté et l'indépendance. En effet, si, dans l'ordre contingent dont il fait partie comme être créé, l'homme est libre, c'est parce qu'il peut mourir, c'est parce que son existence dépend d'une loi universelle à laquelle tous les êtres créés sont soumis, celle de la mort. Otez la mort, la liberté n'est plus, celle-ci n'est qu'une chose contingente et relative, deux faits la rendent possible et en même temps l'étreignent fatalement. Ce n'est qu'entre le moment de la naissance et celui de la mort qu'est placé pour l'homme le champ de la liberté. Dans cet espace seul où se trouvent le bien et le mal relatifs, il est libre, il peut pendant qu'il vit hâter ou suspendre par un effet de sa volonté le terme de son existence ou en modifier les conditions par son

choix, mais son pouvoir ne va pas au-delà. Vivant, l'homme est libre, mais d'une liberté conditionnelle et restreinte qui a la mort pour limite.

Nous verrons dans le chapitre suivant la raison suprême de cette restriction puisée dans la nécessité de l'ordre et conforme d'ailleurs à la nature des êtres crées. Pour le moment, contentons-nous de constater que l'attribut de la liberté, qui a pour domaine l'ordre des faits contingents et trouve par conséquent ses limites entre la naissance et la mort, n'implique pas l'indépendance absolue; qu'il est la propriété de l'être mortel, et fuit l'être éternel, nécessaire, qui n'a ni le choix, ni le pouvoir, ni la volonté d'être ou de ne pas être. Ainsi donc pour différencier l'indépendance et la liberté, nous avons, d'une part pour l'indépendance l'absence de tout pouvoir supérieur, ce qui est la condition des causes et non pas celle de l'homme; d'une autre part le choix de la vie ou de la mort qui est la condition de l'homme et non pas celle des causes. Sous ces deux points de vue qui suffisent à établir une différence infinie entre la liberté et l'indépendance, il est facile de concevoir que la liberté n'est pas l'indépendance et que l'indépendance n'est pas la liberté. Ces deux choses, si l'on y

regarde de près, sont incompatibles dans le même être, les causes ne pouvant pas être libres parce qu'elles sont éternelles et nécessaires, les hommes ne pouvant pas être indépendants parce qu'ils sont des créatures secondaires, des effets contingents et mortels produits par des causes antérieures et selon des lois préexistantes.

En résumé, l'indépendance et la liberté ne sont pas une seule et même chose. L'indépendance est un attribut de la cause infinie qui n'est pas compromis et détruit par la nécessité où se trouve la cause d'avoir en elle-même sa propre loi, car cette loi n'est pas un pouvoir au-dessus d'elle mais elle-même considérée dans une de ses propriétés, dans une de ses conditions éternelles.

La liberté, de son côté, n'est qu'un attribut de l'être contingent qui, par sa nature d'être créé, n'est point indépendant de ses causes et des lois de son existence. Elle a pour l'une de ses conditions indispensables la mort, puisque sans elle l'être libre ne pourrait choisir entre l'être et le non-être, et que la raison de sa liberté n'existerait pas pendant un seul instant de la durée de son existence, s'il n'avait pas le choix possible entre les deux termes opposés de la vie et de la mort qui, au point de vue relatif des êtres contingents, représentent le bien et le mal dans leur formule la plus générale.

# CHAPITRE IV.

## RAPPORT DE LA LIBERTÉ AVEC LA FATALITÉ.

L'indépendance et la liberté ayant été distinguées l'une de l'autre, et la dernière ne pouvant appartenir qu'à l'être contingent qui fait partie de l'ordre des choses créées auquel nous appliquons, pour le caractériser, le mot fatalité, nous avons maintenant un autre problême à résoudre, et nous ne pouvons passer outre, sans concilier entre elles la liberté et la fatalité, et sans faire apercevoir et reconnaître le rapport qu'ont entre eux ces deux termes qu'un préjugé profondément enraciné dans les esprits fait regarder comme se faisant une opposition invincible. C'est faute d'avoir découvert le rapport qui existe entre l'être contingent libre et l'ordre fatal des faits au milieu desquels il est placé, que la liberté a été considérée comme une propriété incompatible avec la fatalité, tandis qu'elle ne pouvait en réalité se rencontrer qu'avec elle.

Avant d'entrer dans l'exposition de ce rapport, il est essentiel, pour qu'il ne reste aucune obscu-

rité dans l'esprit du lecteur, de débarrasser le terrain de toutes les objections qu'on pourrait nous opposer et d'établir que, dans le système de notre hypothèse, bien que la loi représente une nécessité absolue dans la cause, nécessité qui enlève à celle-ci la liberté, et bien que la fatalité, c'est-à-dire une nécessité relative, préside à l'enchaînement des événements dans l'ordre des faits contingents, le gouvernement du monde n'est point laissé au hasard.

Ce n'est point en effet dans le système d'une cause qui possède en soi, comme son attribut éternel, une loi nécessaire en vertu de laquelle elle agit; ce n'est point dans l'ordre des événements qui résultent de l'application de cette loi aux actions des éléments de la cause; ce n'est point dans les conséquences de leurs actions enchaînées les unes aux autres par un lien qui les rattache à des lois éternelles essentiellement raisonnables, qu'on peut placer l'absurde théorie du hasard. Pour nous, le hasard n'existe pas; c'est un mot tout-à-fait vide de sens.

Nous sommes si éloigné de laisser au hasard le gouvernement du monde, par l'absence d'un être libre et volontaire qui le conduirait à son gré, que, précisement pour éviter de tomber dans cette absurdité, nous ne laissons pas à

cet être libre le pouvoir de le diriger volontairement, car alors seulement le hasard serait introduit avec le caprice dans l'ordre de l'univers.

Que l'on pèse bien ces paroles!

Avec une cause qui n'est point volontaire et libre, qui n'a pas le pouvoir de faire ou de ne pas faire selon son caprice; avec une cause nécessitée par une loi, par un rapport éternel, inviolable, qui est la raison de ses actions, il n'y a point de hasard; tout ce qui arrive, tout ce qui est produit par une telle cause, est essentiellement rationnel, puisque en elle la nécessité est raison, et la raison nécessité.

A la place de cette cause agissant en vertu de la raison nécessaire qui est sa loi; raison ou nécessité qui lui enlève la liberté et la volonté, car elle est éternellement forcée d'obéir à cette raison qui est sa loi, introduisez dans le système du monde une cause libre et volontaire, avec elle vous ferez naître le caprice et le hasard.

Il n'y a pas moyen d'échapper à ce dilemme, ou il faut supposer que la cause suprême est déterminée par une raison éternelle qui devient nécessité pour elle et lui enlève la liberté, ou il faut qu'elle se détermine elle-même sans raison nécessaire par un caprice de sa volonté et par conséquent au hasard. Ainsi donc le hasard

n'existerait que dans l'hypothèse de nos adversaires. Si la cause était libre, si elle avait pu faire ou ne pas faire l'univers, si elle avait pu lui donner ou ne lui pas donner les lois qui enchaînent les événements les uns aux autres dans un ordre logique et fatal en même temps, le monde serait en réalité le produit du hasard, puisqu'il serait le produit d'un simple caprice. Mais il n'en est point ainsi : le hasard, comme le néant, est un mot qui n'exprime rien de réel; si dans le langage ordinaire on donne au mot hasard une signification positive, si l'on en fait une cause, c'est qu'on dissimule sous ce mot l'ignorance où l'on est de l'ordre et de l'enchaînement des faits qui procèdent de lois nécessaires et produisent les accidents que l'on observe dans le monde; s'il était possible d'analyser et de suivre les actions qui se croisent, s'entremêlent, se succèdent, se neutralisent, dans l'ordre des êtres contingents, on verrait qu'elles se rattachent toutes à des lois invariables qui prennent leur source dans une nécessité suprême et rationnelle qui est la loi éternelle des causes.

C'est parce qu'on ne peut pas suivre et reconnaître tous ces rapports, qu'on attribue les événements dont on ignore les causes à un principe vague, qui dispense de toute recherche, et

qu'on appelle ce principe le hasard : divinité négative qui n'est, comme toutes les autres divinités, qu'une personnification de l'ignorance de l'homme.

Le hasard, nous le répétons, ne peut jamais appartenir à la théorie d'une cause qui est à la fois nécessairement rationnelle et rationnellement nécessaire, et dont toutes les actions sont empreintes à la fois d'un caractère absolu de raison et de nécessité qui exclut l'hypothèse d'une volonté libre. Le hasard ne pourrait appartenir, s'il était possible dans l'ordre universel, qu'à une cause libre et volontaire, qui n'ayant point de loi immuable et agissant sans nécessité comme sans raison, ce qui est la même chose, n'aurait pour règle de ses actions que le caprice, enfant bâtard de cette liberté sans lois.

Après avoir donné cette explication essentielle, nous allons aborder l'exposition de nos idées sur le rapport qui existe entre la liberté et la fatalité.

Tout ce qui est éternel, les causes, leurs attributs, leur puissance active, existant sous la condition d'une nécessité absolue qui ne leur permet pas de ne pas être, de ne pas agir, de changer ou de violer les rapports qui déterminent leurs actions, il est incontestable que la liberté qui implique le choix d'être ou de n'être

le pouvoir suprême, la loi immuable, qui règle la destinée de l'être libre; comme l'être libre, il ne peut pas n'être pas, il ne doit pas fatalement mourir, il est, et il n'a pas le choix d'être ou de n'être pas; il ne porte pas, comme l'être libre, dans la liberté même le cachet de la contingence, il n'a pas dans sa volonté le pouvoir de se détruire, il ne peut comme l'être créé ni souffrir ni mourir, et c'est encore pour cela que l'être éternel n'a pas besoin de la liberté qui, considérée dans son objet final, n'est qu'un moyen de conservation et de bien-être pour la créature qui en jouit.

La liberté, considérée dans sa fin, n'est donc qu'une faculté transitoire, propriété d'un être passager qui n'est libre que parce qu'il peut et doit mourir : c'est pour vivre, c'est pour se conserver qu'il est libre. Supprimez la mort, vous supprimez la raison finale de la liberté. Cette liberté dont l'homme est si fier ne relève que de la mort; c'est parce qu'il est soumis à son joug fatal qu'il est libre. Il vient au monde fatalement, il doit fatalement mourir. Mais pendant qu'il vit, il est libre, en raison même des deux fatalités, celle de la vie et de la mort, au milieu desquelles il se trouve placé.

La liberté n'est pas le privilége de l'homme seul,

elle appartient à tous les êtres qui font partie du règne animal, dans une proportion relative à leur organisation, à leur mode d'existence, à leur destinée. Contingents comme lui, tous les parasites de la terre qui ne sont point attachés au sol et dont l'existence est locomotive, ont besoin de la liberté; elle leur est nécessaire comme l'air qu'ils respirent, elle est la condition de leur vie dans ce monde où ils sont exposés à mille vicissitudes, à mille dangers qui les menacent à chaque instant, et sujets à une foule de besoins dont ils doivent chercher la satisfaction. Sans la liberté ils ne vivraient pas, et leur destinée ne pourrait s'accomplir. Aussi la liberté est-elle pour eux une propriété fatale, dans le sens le plus étendu que nous avons donné à ce mot, par lequel est exprimé le rapport qui existe entre le nécessaire et le contingent. La liberté est donc fatale, parce qu'elle tient, d'une part, à la nécessité par la puissance éternelle des causes qui la donnent, de l'autre, parce qu'elle appartient à des êtres passagers qui la reçoivent comme condition de leur existence. Les causes d'ailleurs étant immanentes dans leurs effets contingents, la liberté est, dans celles de leurs créatures qui en jouissent, un mode de manifestation spontanée de la puissance de ces mêmes causes, en rapport avec

les formes, l'organisation, la destinée des êtres qu'elles ont formés de leur propre substance.

La liberté se manifeste chez tous les êtres pour qui elle est un besoin, une condition nécessaire d'existence, par un instinct fatal, en rapport lui-même avec les conditions de l'ordre dans lequel ils doivent vivre. Comme instinct, la liberté est en quelque sorte la providence individuelle et familière de tous les êtres qui font partie du règne animal, elle se développe selon le degré de l'échelle organique sur lequel ils se trouvent placés. Instinctive et irréfléchie chez les uns, elle devient raisonnable et réfléchie chez les autres par le concours de facultés qui, se développant elles-mêmes dans des organisations plus élevées, lui servent d'auxiliaires et augmentent l'étendue de sa puissance, ainsi que l'observation le démontre. Tous les êtres locomotifs ont également l'instinct de la liberté; mais, selon qu'ils ont plus ou moins d'intelligence, qu'ils sont plus ou moins capables de raisonner, ils font de cette liberté un usage plus ou moins étendu. Chez l'homme, la liberté passe de l'état de liberté instinctive à l'état de liberté raisonnable et réfléchie par le moyen de l'intelligence; elle compare, juge et choisit, d'instinct elle devient raison, science comparée du bien et du mal. Mais

dans cette condition la liberté relève encore de la fatalité, car les éléments de la raison sont eux-mêmes compris dans le système de faits et de rapports nécessaires qui constituent le monde contingent et qui enveloppent l'être libre de leur réseau fatal. Qu'est-ce autre chose, en effet, que la raison réfléchie de l'homme, en la considèrant dans les notions dont elle se compose, si ce n'est la connaissance obtenue par l'expérience, de l'ordre fatal dans lequel tous les faits s'accomplissent; si ce n'est la science des rapports que les faits ont entre eux, celle des événements variés qu'ils produisent dans certains cas et dans d'autres; si ce n'est la connaissance des êtres de toute nature qui agissent sur lui, pour lui, contre lui; si ce n'est enfin la science des conséquences enchaînées les unes aux autres par un lien fatal, à la suite d'une action première qui les détermine invinciblement. Cet enchaînement de faits ou cette fatalité, comme on voudra l'appeler, n'est-elle pas le type de la raison elle-même, l'objet de la science réfléchie et son guide? Supprimez l'ordre fatal des faits, vous supprimez le modèle de la raison, le type de la science expérimentale. Sans la fatalité, la liberté raisonnable, celle dont nous nous occupons ici, la liberté qui juge et qui se décide en connais-

sance de cause, n'existerait plus. Les philosophes qui se refusent à reconnaître la fatalité dans le monde, détruisent donc sans le savoir la base même de la liberté intelligente, en détruisant la base de la raison réfléchie. Si cette fatalité n'existait pas, s'il n'y avait pas dans les événements du monde un ordre à la fois nécessaire comme la raison, rationnel comme la nécessité; si une volonté quelconque pouvait par un acte capricieux interrompre, changer ou violer en la moindre chose cet ordre nécessaire, la raison serait une faculté non-seulement inutile mais dangereuse, elle tromperait l'être qui s'appuierait sur elle; la liberté serait aveugle, elle n'aurait plus de guide pour la conduire; mais cela n'est pas : l'ordre fatal des faits est inflexible comme la logique elle-même qui n'est, si nous pouvons nous exprimer ainsi, qu'une ligne parallèle à celle de la fatalité. Ainsi donc la liberté, même raisonnable, n'est point un fait contraire à la fatalité, puisque par la raison réfléchie, fruit de l'expérience acquise, elle relève de la fatalité. Quant à l'objet de la liberté raisonnable, il est le même que celui de la liberté purement instinctive : elle a pour mission de protéger l'existence de l'être et de le conserver. L'acquisition de la science réfléchie rend la liberté plus puissante,

mais elle ne change pas son rapport et sa destination primitive, elle est toujours l'apanage de l'être contingent. L'homme attentif à suivre et à connaître l'ordre fatal des faits, et qui dans le monde variable où il existe et dont il fait partie, a observé leur diversité, leur opposition, et les lois constantes qui les produisent, parvient par la science et au moyen des arts qu'elle enfante, à combattre une série de faits contingents par une autre. Il oppose artificiellement une fatalité à une autre, il combat la nature par ses propres armes et sans violer ses lois; tout cela lui est possible, parce que tout cela se passe dans un ordre de faits contingents, et que la liberté elle-même, la science réfléchie et l'art qui la servent, sont de l'ordre des faits contingents. Mais la liberté, la science et l'art ne peuvent rien sur les choses éternelles, sur les causes, sur leurs lois, sur leurs actions nécessaires; l'être libre et contingent est obligé d'en subir la domination; tout libre qu'il soit, il est le vassal de la nécessité absolue qui l'étreint avec sa liberté passagère dans le cercle de ses lois générales. Par exemple, l'être libre a beau vouloir se conserver et vivre éternellement, sa liberté, l'énergie de ses désirs et de sa volonté, sa science et son art, sont impuissants pour changer sa nature et les

conditions fatales de son existence. Sa liberté, sa volonté, sa science et son art finissent avec lui, la postérité seule en recueille le fruit, qui lui aussi n'est que temporel, car la race humaine qui a commencé, n'a pas même le droit d'aspirer à l'immortalité.

Par un égarement de sa raison, sur le bord de sa tombe, l'être libre a beau vouloir vivre éternellement; vains désirs, vaine espérance, on ne devient pas éternel, on l'est. Si, par impossible, l'être libre et mortel devenait immortel par le fait d'une transformation quelconque, il cesserait d'être libre, il serait alors, comme l'être éternel, comme l'être cause, un être nécessaire. Mais cela est absurde : l'être produit dans le temps, l'être qui a commencé doit finir, et il ne peut pas plus devenir éternel que l'être sans commencement ni fin ne peut devenir mortel. Ce sont là des associations d'idées qui se repoussent et qui sont en opposition avec la nature des choses. Ces imaginations n'appartiennent pas à la vraie philosophie, elles n'appartiennent qu'à l'erreur, au fanatisme et à la folie.

Nous ajouterons à ces raisons péremptoires, qui nous font refuser la liberté à l'être éternel, celle-ci, qui n'est pas moins puissante : c'est que dans l'hypothèse de la liberté unie à l'im-

mortalité chez une créature, cette créature ne jouirait de la liberté dans aucun instant de son existence, puisqu'elle n'aurait jamais le choix entre la vie et la mort, choix sans lequel la liberté n'est pas. L'être libre, qui n'est libre que parce qu'il peut mourir, ne serait plus qu'un éternel esclave, si dans sa condition immortelle il avait un maître, et s'il n'était Dieu lui-même; alors le sort de cet esclave immortel serait pire que celui de l'esclave de l'homme : car le libre arbitre qui lui serait laissé ne consistant plus que dans la faculté d'obéir ou de désobéir à son maître, comme peut le faire aussi l'esclave de l'homme, ce libre arbitre ne serait sous l'empire de la crainte qu'une servitude réelle, avec cette différence, entre l'esclave de Dieu et l'esclave de l'homme, que l'esclave de l'homme échappe par la mort à l'esclavage et s'affranchit du joug de son tyran, ce qui serait impossible à l'immortel esclave de Dieu.

L'immortalité constitue donc pour l'être libre, indépendamment de ce qu'elle aurait d'incompatible avec l'ordre éternel, une condition de servitude éternelle qui ne laisse plus de place à la liberté. Dans aucun des instants de cette existence qui ne peut finir, l'être immortel ne peut plus être conçu comme libre. En détruisant donc

une des conditions de l'ordre des choses fatales dans lequel existe l'être libre qui fait lui-même partie de cet ordre où règne la mort, on détruit la liberté dans la loi qui la sanctionne, et l'on introduit dans l'univers le principe d'un désordre éternel.

En résumé, la liberté, en nous renfermant dans le rapport sous lequel nous l'avons considérée dans ce chapitre, n'est point en opposition avec la fatalité. Propriété d'un être contingent, vivant dans l'ordre contingent, elle est seulement un moyen de conservation en harmonie avec cet ordre où la fatalité règne. Dans sa condition d'instinct, elle est purement fatale; dans sa condition de faculté raisonnable, elle relève encore de la fatalité qui est le type de toute logique. Ainsi, par sa nature, par son développement, par son objet, par l'ordre de choses où elle se trouve logiquement et nécessairement placée, par la contingence de l'être à qui elle est donnée, et qui, quoiqu'il fasse, ne peut troubler l'ordre éternel, puisqu'il périt fatalement lui-même avec tout ce qui est de lui; la liberté, bien loin d'être en contradiction avec la fatalité, n'existe que par rapport à la fatalité elle-même. Supprimez la fatalité telle que nous l'avons définie, la liberté n'a plus de raison, car elle ne peut se rencontrer

avec la nécessité absolue dans l'ordre des choses éternelles. Mais si l'on place, ainsi que nous l'avons fait, la liberté dans l'ordre des choses créées où il n'y a rien que de relatif, où il n'y a rien d'absolu que la loi de la contingence même, la liberté, comme fait contingent, peut sans contradiction déranger, modifier toute une série de faits contingents, pour lui en substituer une autre. Par une spontanéité qui lui est propre et dont nous constaterons plus tard la réalité en lui assignant sa source logique, l'être libre peut exercer ce pouvoir secondaire, sans jamais troubler l'ordre nécessaire auquel les conséquences de ses actions n'atteignent jamais. Par le rapport qui existe entre la liberté et la fatalité telle que nous la comprenons et que nous l'avons posée, telle qu'elle résulte de l'observation des faits et de la nature des choses, la fatalité n'est donc point le fatalisme stupide qui, dans les doctrines de certains peuples, se confond avec l'idée d'une nécessité absolue, et conduit à faire considérer comme nuls et impuissants tous les moyens que la science, l'art et la raison donnent à la liberté, pour accomplir sa mission conservatrice et réagir contre la fatalité. Celle-ci, dans notre doctrine, n'étant point absolue, puisqu'elle est de l'ordre contingent où tout ce qui est, quoique étant par

une loi qui tient de la nécessité, peut être modifié dans certains rapports, la liberté, dans les limites de ces rapports, a une action immense qui se développe par l'art, la science, l'industrie, et qui s'augmente, par l'association de ces moyens, dans une proportion à laquelle on ne peut assigner d'autres bornes que l'impossible, c'est-à-dire ce qui serait contraire aux lois éternelles et absolues. Dans l'ordre des choses contingentes on peut dire que la liberté est appelée à régner sur un domaine immense, et que par la science, l'art et l'industrie, l'homme peut se rendre maître des événements, dominer la nature dans tout ce qu'elle a de relatif et de conditionnel; que, par la science de ses lois, celle de l'enchaînement logique des événements qu'elles produisent, il peut dominer la fatalité et régler pour lui-même l'ordre contingent, jusqu'au point où il touche à la nécessité. C'est là le règne de l'homme, c'est là qu'est l'emploi de sa raison, le but de son instinct de savoir; c'est là le triomphe de l'art auquel son destin l'appelle et où il est conduit par l'usage de ses facultés qui toutes concourent à cette fin que nous appellerions fatale elle-même, si nous ne craignions de faire un emploi trop fréquent de ce mot qui, malgré nous, se rencontre à chaque instant sous notre

plume, comme un synonyme de la raison suprême appliquée au gouvernement du monde.

## CHAPITRE V.

### CONTRADICTIONS ET ABSURDITÉS RÉSULTANT DE L'HYPOTHÈSE D'UNE CAUSE VOLONTAIRE DES LOIS DE L'UNIVERS.

Nous terminerons ce livre, où nous nous sommes occupés de déterminer le principe de la loi, en signalant les contradictions dans lesquelles on tombe lorsqu'on suppose une cause volontaire pour principe des lois universelles.

Sans doute c'est une facile et brillante métaphore que celle des poètes et des théologiens qui, en personnifiant la cause universelle, donnent aux éléments et à tous les êtres un maître absolu auquel ils obéissent. Mais ce qui est une belle image pour la poésie, n'est pas bon pour la raison et pour la vérité. Lorsqu'on veut supposer un maître qui commande et des éléments qui obéissent à sa parole comme des sujets à un monarque, il faut supposer que les éléments sont intelligents. Pour leur donner des lois et pour qu'ils les suivent, il faut, en effet, qu'ils entendent la voix du maître et qu'ils le com-

prennent; il y a donc nécessité de personnifier aussi ce qu'on appelle la matière et de la rendre intelligente, sans quoi la supposition de lois données à la matière brute, à la matière qui n'entend pas, est une supposition qui n'a pas de sens. La loi, dans la condition de cette hypothèse, partant d'une volonté qui commande, ne peut s'adresser qu'à une volonté qui obéit. Le fait de l'obéissance implique celui d'une intelligence qui comprend et d'une volonté qui se soumet. Mais comme il est de la nature de la volonté d'obéir ou de ne pas obéir, de faire ou de ne pas faire ce qu'on lui commande, il en résulte que les éléments eux-mêmes qui doivent obéir peuvent se révolter. C'est aussi à cette conséquence inévitable que l'on arrive dans tous les systèmes qui font dériver la loi de l'univers d'une volonté, et donnent à cette volonté la puissance de créer des éléments, ou de les discipliner, dans l'hypothèse où ils existent déjà. Cette donnée de l'obéissance à la loi d'un maître, prise dans l'ordre social et copiée sur l'histoire des hommes, lorsqu'elle est mythologiquement appliquée à l'ordre universel, conduit aux mêmes conséquences que le despotisme dans la société humaine. La contingence, l'instabilité de l'ordre, la rébellion se retrouvent à chaque instant dans

les cosmogonies poétiques et religieuses qui dérivent de cette hypothèse. La nature se révolte en tous lieux contre son maître et rivalise avec lui. Entraînés par l'ascendant suprême de la logique, qui mène tout ce qui est faux à la contradiction, les philosophes et les théologiens qui déclarent la matière inerte, par cela même qu'ils la supposent commandée, lui donnent implicitement la puissance de désobéir et de se révolter contre son roi; ainsi en la signalant comme cause du mal et du désordre, par une inconséquence dont ils ne se rendent point compte, ils lui accordent une volonté et ils la rendent libre effectivement. Dans les légendes religieuses qui ont pour point de départ soit l'hypothèse d'une création faite par une volonté absolue, soit l'hypothèse de lois données par un monarque suprême à toutes les créatures et à la matière dont elles sont formées, il n'y a que sédition et anarchie perpétuelle. Les créatures de l'ordre le plus élevé, comme celles de l'ordre inférieur, l'esprit comme la chair, tous se révoltent contre leur auteur et méconnaissent ses lois. La guerre est incessante entre les dieux, les démons et les hommes. Le ciel et la terre sont le théâtre d'un éternel conflit de volontés et d'actions contradictoires qui portent le trouble dans l'ordre physique

et dans l'ordre moral. Le monarque absolu qui a tout fait de rien et peut tout, ne peut jamais venir à bout de se faire obéir des plus faibles créatures. Avec la toute-puissance infinie qu'on lui accorde, le maître ne peut accomplir ses projets, car les propres instruments de sa volonté résistent à sa volonté. Dans cette situation désespérée, il tombe à son tour dans d'étranges contradictions, puisque, pour accomplir ses desseins manqués, il viole les lois qu'il a faites et se trouve obligé de faire des miracles afin de convaincre de sa puissance les révoltés qui la nient, et qui de plus nient les miracles eux-mêmes. Malgré lui et en dépit de sa toute-puissance infinie, partout règne l'anarchie. Dans le système d'une volonté absolue qui commande à l'univers, tout l'univers est en insurrection : les anges, les hommes, les bêtes, les éléments agissent à leur gré et sortent de leur voie; la création entière se déprave et se corrompt. D'où leur vient donc cette volonté, cette puissance d'action contraire à celle du maître? Certes, on ne peut supposer qu'elle vienne de lui; les effets de sa volonté ne peuvent être contraires à sa volonté.

Ces conséquences contradictoires devant lesquelles tombe l'hypothèse du principe volon-

taire donné comme monarque absolu du monde, sont logiques, elles sont nécessitées. Un despote ne peut trouver d'obéissance éternelle : le despotisme appelle la révolte ; ce qui n'est point l'effet d'une loi nécessaire, mais d'un caprice, doit périr par le caprice. Pour avoir créé sans raison nécessaire, capricieusement et despotiquement des êtres libres, le principe qui les a créés imprudemment et qui, pour surcroît d'inconséquences, les a, dans cette hypothèse, doués de l'immortalité, doit voir sa puissance s'anéantir et sa volonté première, qui est le bien, rester sans effet ; c'est aussi ce qui arrive. Comme dans le système de ces fictions, l'être éternel et volontaire a créé dans les hommes et les anges des êtres éternels et libres, par cet absurde et impossible emploi de sa puissance, il s'est donné des rivaux éternels qui ont, par le fait de leur liberté et de leur immortalité, le pouvoir d'être éternellement en opposition avec lui. Il est vrai que, dans ce système, Dieu fait ce que font les despotes, il se venge ; mais sa vengeance, même éternelle, ne change rien à l'état des choses : Dieu a beau rendre le mal pour le mal, le mal qu'il n'a point voulu existe toujours. La vengeance ne change pas le mal en bien, puisqu'au contraire elle le rend éternel. Despote au com-

mencement, ce maître est despote jusqu'à la fin, et dans l'éternité du supplice dont il menace les rebelles, il n'y a au fond, comme dans les actes de despotisme, que l'impuissance de faire le bien.

Il est évident qu'une hypothèse qui conduit à de pareilles conséquences est une hypothèse fausse, et que ceux qui l'ont imaginée, avec toutes les suppositions accessoires du monde à venir et de la vengeance éternelle qui pouvaient dissimuler son vice radical, n'ont jamais pu la rendre rationnelle en elle-même et en tirer une explication satisfaisante des lois de l'univers et du destin de l'humanité. Cette hypothèse a été proposée dans l'ignorance des véritables causes de l'univers, dans l'ignorance du principe de leurs lois nécessaires, dans l'ignorance de la nature des êtres créés et contingents, dans l'ignorance de leurs lois particulières d'existence, de leurs rapports avec les causes éternelles, dans l'ignorance des vraies conditions de la liberté. Contrairement à la nature des choses, la volonté a été donnée aux causes éternelles qui n'agissent et ne peuvent agir que nécessairement, parce qu'elles sont éternelles, et l'immortalité a été donnée aux êtres contingents, les seuls à qui la liberté et la volonté appartiennent, parce qu'ils sont mortels et que, tel usage qu'ils fassent de ces facultés,

ils ne peuvent jamais, étant mortels, troubler l'ordre éternel et nécessaire, puisque leurs actes et les conséquences de leurs actes sont finis et limités comme eux. L'hypothèse d'un maître unique et absolu de l'univers et les idées de commandement, d'obéissance, de révolte, et par suite celles de vengeance et de supplices éternels, qui forment le fonds de toutes ces fictions, ont été, comme nous l'avons déjà dit, puisées dans les faits de la société humaine. Avec ce qui était connu on a fait par une fausse analogie l'histoire de l'inconnu. Transportées de l'ordre contingent dans l'ordre des choses nécessaires, dans le domaine des causes, ces idées y ont été placées comme un modèle sacré, une céleste école de despotisme où la politique va les chercher au besoin pour les appliquer à ses intérêts. Les tyrans ou ceux qui veulent le devenir, mettent le plus grand soin à conserver et à propager ces notions fausses que les prêtres de toutes religions, qui se ressemblent sur ce point, sont chargés d'enseigner aux hommes dès leur plus tendre jeunesse. Ainsi le despotisme, accident né sur la terre de l'abus de la force, est placé comme type du pouvoir sur le trône de l'univers. La loi n'étant plus dans l'ordre universel une nécessité immuable, mais le produit de la volonté

et du caprice d'un seul, le despote humain trouve au ciel l'image fictive et la sanction de son autorité. La loi qu'il donne est, comme celle du maître universel et absolu, l'effet de son caprice; la loi qu'il donne, il peut la changer ou la violer lui-même, cela n'est dans l'ordre social que l'équivalent d'un miracle, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de loi ni dans l'ordre universel, ni dans l'ordre social. Aussi il arrive pour le despote humain ce qui arrive pour le despote divin, un jour vient où ses sujets se révoltent contre lui et finissent par le détrôner.

La conclusion finale à laquelle nous conduisent toutes ces contradictions, c'est qu'il est évident pour la raison que ce n'est point avec des personnifications poétiques et des métaphores qu'il faut résoudre le problème de l'ordre universel, et que la confusion faite, par les théologiens surtout, entre les propriétés et les attributs de la cause éternelle et les attributs de l'être contingent, conduit à des abîmes d'absurdités dont il n'est possible de sortir qu'avec la théorie de la nécessité éternelle de la loi telle que nous l'avons conçue. Cette nécessité qui gouverne le monde, contient dans le réseau de ses lois fatales toutes les créatures, même celles qui sont douées de la liberté; de telle sorte que la liberté, n'étant que

relative à l'ordre des choses contingentes, ne peut jamais entraîner un désordre éternel et se trouver en contradiction avec les lois par lesquelles elle existe, et qui limitent ses actes et leurs conséquences, entre la vie et la mort, dans un cercle qu'elle ne peut franchir.

# LIVRE TROISIÈME.

---

## CHAPITRE Ier.

### DES LOIS DE CRÉATION, DE DESTRUCTION, DE PROGRÈS ET DE TRANSFORMATION PAR LESQUELLES SE MANIFESTE LA TOUTE-PUISSANCE DE LA CAUSE DE L'UNIVERS, ET QUI RÈGLENT LA DESTINÉE DES ÊTRES CONTINGENTS.

Nous avons précédemment reconnu que les rapports nécessaires qui dérivent de l'existence même des causes éternelles en nombre infini, sont les lois de leurs actions. En donnant à ces rapports, que l'intelligence conçoit comme étant l'indispensable condition de l'activité de la cause, le nom de nécessité, nous avons exprimé par ce mot la loi ou la souveraine raison de la puissance que la substance élémentaire contient en soi de toute éternité, et déterminé ainsi un ordre de choses indépendant, immuable et essentiellement rationnel qui, à l'abri de tout caprice, de toute volonté changeante, est celui des causes abstraitement conçues dans leur condition de causes

éternelles. Nous avons également reconnu que de l'existence éternelle des causes, que de la nécessité de leurs lois et de la nécessité de leurs actions, trois termes inséparables sans lesquels une cause éternelle ne peut être conçue, dérivait l'ordre des choses contingentes, c'est-à-dire l'ordre des êtres créés, des êtres qui sont dans un temps et ne sont pas dans un autre, et dont l'ensemble constitue l'univers visible. Cet ordre des choses temporelles et successives, généré par les actions nécessaires des causes et selon leurs lois éternelles, nous l'avons désigné par le nom de fatalité, en exprimant tout à la fois par ce mot le rapport nécessaire de la cause de l'univers avec les créatures qu'elle produit en vertu de son éternelle activité, et l'enchaînement des faits qui se succèdent dans le monde phénoménal selon des rapports invariables qui sont eux-mêmes les lois qui régissent cet ordre de faits. La fatalité ou l'ordre successif des événements qui se déroulent comme une chaîne dont tous les anneaux sont liés les uns aux autres par la main de la nécessité, est, ainsi que nous l'avons dit, le type de la logique, le guide de la raison et le point d'appui de la liberté elle-même. En appliquant dans ce sens le mot de fatalité au gouvernement de l'univers, la fatalité n'est point l'effet du

hasard, mais bien l'effet des lois éternelles et nécessaires qui, sous le nom de raison universelle, sont la propriété, l'attribut éternel de la cause.

Après avoir reproduit ces hautes vérités, désormais prouvées, nous exposerons en quels faits se résume l'activité des causes éternelles et nous déterminerons, d'après l'expérience et la raison, quelles sont les lois fatales qui président à l'existence de l'univers et à celle des êtres contingents.

Les lois et les actions des causes étant liées entre elles, ainsi que nous l'avons dit plus haut, par un rapport nécessaire qui ne permet pas de concevoir des causes sans actions et des actions sans lois, il s'ensuit que, pour connaître les lois de la toute-puissance, il faut observer les actions par lesquelles les causes, du sein de la mystérieuse obscurité qui les enveloppe, elles et leurs attributs, révèlent leurs lois par les effets qu'elles produisent.

Ainsi, c'est dans les actions générales et constantes des causes, telles qu'elles apparaissent dans l'univers, qu'il faut chercher la révélation véritable des lois de la toute-puissance. L'observation, en nous donnant la connaissance de l'action, nous donnera nécessairement la con-

naissance de la loi. En signalant donc les faits généraux par lesquels se manifeste la toute-puissance des causes dans l'ordre des choses contingentes qui constituent le phénomène de l'univers, et en donnant à ces faits les noms qui leur appartiennent et les précisent, nous parviendrons à dégager les lois éternelles de tous les accidents variés qu'elles produisent, avec l'espoir de donner, par la connaissance de ces lois et par la connaissance du seul et unique moyen d'action qui les résume, une nouvelle preuve de la vérité de l'hypothèse que nous avons adoptée sur la nature de la cause éternelle du monde.

Les lois ou actions générales qui président à l'existence de l'univers, produit complexe, un et divers, éternel et toujours changeant, sont :

1° La loi de création ;

2° La loi de destruction ;

3° La loi de progrès et de transformation.

Ces trois lois, dont la dernière peut s'exprimer, comme nous le verrons dans les développements qui suivront, par l'un des deux termes dont nous nous sommes servi pour l'énoncer, attendu la connexité qui existe entre le fait de la transformation et celui du progrès, sont les trois lois qui résument l'exercice infini

de la toute-puissance et qui la révèlent dans ses modes d'application au monde phénoménal. Elles sont à la fois la raison de l'existence contingente et des phases de la vie de tous les êtres créés, et la raison de l'éternité de l'univers.

Ces trois lois, malgré les effets en apparence contradictoires et opposés qu'elles produisent relativement aux êtres contingents, sont cependant parfaitement harmoniques entre elles. Toutes trois dérivent du fait de l'association des atômes élémentaires, qui est l'unique moyen d'action employé par la cause pour l'accomplissement de son œuvre éternelle.

Après avoir ainsi exposé à priori le système des lois fatales qui président à l'existence de tous les êtres et qui résument la toute-puissance des causes, nous allons entrer dans les développements qui en feront comprendre l'existence, la raison et la nécessité.

Attendu la longueur de ce chapitre, dont la matière est nécessairement une et devait être traitée avec ensemble, nous l'avons divisé en plusieurs sections qui permettront au lecteur de reposer son attention.

naissance de la loi. En signalant donc les faits généraux par lesquels se manifeste la toute-puissance des causes dans l'ordre des choses contingentes qui constituent le phénomène de l'univers, et en donnant à ces faits les noms qui leur appartiennent et les précisent, nous parviendrons à dégager les lois éternelles de tous les accidents variés qu'elles produisent, avec l'espoir de donner, par la connaissance de ces lois et par la connaissance du seul et unique moyen d'action qui les résume, une nouvelle preuve de la vérité de l'hypothèse que nous avons adoptée sur la nature de la cause éternelle du monde.

Les lois ou actions générales qui président à l'existence de l'univers, produit complexe, un et divers, éternel et toujours changeant, sont :

1° La loi de création ;

2° La loi de destruction ;

3° La loi de progrès et de transformation.

Ces trois lois, dont la dernière peut s'exprimer, comme nous le verrons dans les développements qui suivront, par l'un des deux termes dont nous nous sommes servi pour l'énoncer, attendu la connexité qui existe entre le fait de la transformation et celui du progrès, sont les trois lois qui résument l'exercice infini

de la toute-puissance et qui la révèlent dans ses modes d'application au monde phénoménal. Elles sont à la fois la raison de l'existence contingente et des phases de la vie de tous les êtres créés, et la raison de l'éternité de l'univers.

Ces trois lois, malgré les effets en apparence contradictoires et opposés qu'elles produisent relativement aux êtres contingents, sont cependant parfaitement harmoniques entre elles. Toutes trois dérivent du fait de l'association des atômes élémentaires, qui est l'unique moyen d'action employé par la cause pour l'accomplissement de son œuvre éternelle.

Après avoir ainsi exposé à priori le système des lois fatales qui président à l'existence de tous les êtres et qui résument la toute-puissance des causes, nous allons entrer dans les développements qui en feront comprendre l'existence, la raison et la nécessité.

Attendu la longueur de ce chapitre, dont la matière est nécessairement une et devait être traitée avec ensemble, nous l'avons divisé en plusieurs sections qui permettront au lecteur de reposer son attention.

Ire SECTION.

DE LA LOI DE CRÉATION.

La création est une action nécessaire et constante de la cause éternelle; car pour être cause, ainsi que nous l'avons dit plus haut, il ne suffit pas d'être, il faut agir et produire. Le produit qu'il faut générer ici, l'œuvre qu'il faut accomplir, c'est l'univers; c'est la multitude infinie des mondes, la diversité des êtres innombrables qui les peuplent; ce sont ces êtres avec leurs métamorphoses, leurs générations successives, leurs propriétés particulières et générales, leurs instincts individuels. Une cause de cet effet si complexe et si varié étant supposée, il est indispensable de faire connaître d'abord, afin de pouvoir admettre cette hypothèse comme rationnelle, le moyen employé par la cause donnée pour produire l'œuvre qu'on lui attribue. Ce moyen doit être tel, qu'il établisse entre la cause et l'effet un rapport intelligible par lequel la cause sera conçue comme productrice de l'effet et l'effet comme produit de la cause. Si le moyen génésiaque, en d'autres termes l'action par la-

quelle la cause produit le monde et manifeste sa toute-puissance, restait inconnu, il serait impossible à la raison de jamais comprendre comment la cause serait cause, et comment l'effet de cette cause serait produit par elle. C'est donc à la recherche et à la découverte de ce moyen que le philosophe doit s'appliquer avant tout, pour expliquer l'effet par sa cause et la cause par son effet. Exposer le moyen génésiaque, rationnel et expérimental par lequel la substance-cause est cause dans le système de l'hypothèse que nous avons adoptée, telle est l'obligation qui nous est imposée et que nous allons nous efforcer de remplir.

Avant d'entrer dans l'exposition du moyen par lequel la cause multiple, mais essentiellement une par le rapport de ses éléments infinis, produit le phénomène éternel mais toujours changeant de l'univers, il est bon que nous reproduisions sommairement ici les motifs par lesquels nous avons rejeté les actions fabuleuses, inintelligibles, impossibles, absurdes et inexpérimentées par lesquelles on a cherché à expliquer la création de l'univers dans les deux hypothèses que nous avons condamnées.

Nous avons démontré dans le livre premier qu'aucune action n'était logiquement possible à

une être simple, indivisible et solitaire; que la loi ou la raison de l'action était dans le nombre; nous avons ainsi repoussé hors du cercle de toute conception logique l'hypothèse d'une création faite de rien, le néant n'étant pas un objet sur lequel une action pût être exercée. Nous laissons donc aux poètes qui, eux, n'ont pas besoin de la vérité logique, cette création fabuleuse, cet enfantement de l'univers par une parole magique prononcée dans le vide, parole qu'aucun être n'a entendue, et qui dans le néant n'avait point d'écho possible. Ce mode de procéder n'appartient pas à la vérité et à la science rationnelle, il appartient, comme les contes des fées et des génies qui bâtissent d'un mot ou d'un coup de baguette leurs palais enchantés, aux fables orientales. C'est dans l'enfance de l'humanité, en l'absence de toute critique, qu'on a pu imaginer et raconter aux hommes, avec chances de succès, une aussi merveilleuse création du monde; l'âge de la science positive et réfléchie ne peut admettre de pareils récits. Aussi, cette création tirée du néant par un acte logiquement impossible est-elle restée inintelligible, et cela parce qu'elle manquait comme action d'un second terme et d'un moyen rationnel, et qu'elle était ainsi en dehors des conditions du possible,

qui, dans les actes de la cause éternelle, n'est jamais que le raisonnable et le vrai.

Nous avons également démontré que le système de l'émanation, système d'après lequel l'univers matériel et palpable n'était plus tiré du néant, en évitant un écueil, tombait dans un autre, puisqu'il était impossible logiquement de concevoir et d'admettre dans le système de l'émanation, que d'une cause simple, immatérielle, inétendue et indivisible, était sorti l'innombrable essaim des mondes et des êtres matériels, et cela par un procédé qui aurait détruit la simplicité et l'indivisibilité constitutionnelle et hypothétique de la cause, et aurait, pour la rendre génératrice de l'univers, réduit et divisé cette cause simple, immatérielle et indivisible, en atômes étendus et matériels. Cette génération de l'univers infini émergeant d'un principe, qui, privé d'étendue, n'a pas même besoin de l'espace pour le contenir, est un jeu de l'imagination, une scène de fantasmagorie poétique dont, pour l'absurdité et l'irrationnalité, on peut faire le pendant du système de la création tirée du néant. Ni l'un ni l'autre de ces deux moyens ne propose une action intelligible qui fasse comprendre la production de l'univers et qui établisse entre la cause et son effet le rapport cherché par la raison, en d'autres

termes le moyen nécessaire et logique, la loi par laquelle la cause est cause et produit son œuvre. Ils restent dônc tous deux condamnés par la raison, que leurs partisans, après l'avoir invoquée, prennent le parti de condamner elle-même et de rejeter, comme font les mauvais ouvriers qui, ne sachant pas se servir de leurs instruments, disent qu'ils ne valent rien.

Dans le système de l'hypothèse de deux principes éternels, l'esprit et la matière, il se présente bien au premier abord un moyen en apparence rationnel de création. L'âme universelle supposée être le principe actif de l'univers, n'emprunte plus au néant qui ne les contient pas, ni à elle-même, ce qui lui est logiquement impossible, les éléments dont les êtres visibles sont formés. Ces éléments existent dans la substance éternelle mais inerte appelée matière; pour produire les êtres visibles, l'âme universelle les arrange. Cet arrangement des atômes élémentaires, en supposant même que l'âme universelle ait un moyen particulier mais inconnu d'agir sur les atômes (moyen qui ne pourrait être un moyen mécanique, puisque l'âme universelle, n'étant point matérielle, ne peut toucher, soulever ou pousser l'âtôme pour le mettre en mouvement); ce fait de l'arrangement des atômes

et de leur juxta-position, par l'action inconnue et inintelligible de l'âme universelle qui les aurait mis en mouvement et juxta-posés, ne donnerait pas l'explication des plus simples phénomènes d'activité qui se manifestent dans les êtres corporels que l'on suppose être le produit passif de cette juxta-position. Comme dans tous ces êtres il y a une action constante et nécessaire de tous leurs atômes constitutifs, action par laquelle ces corps existent, se conservent et agissent même extérieurement les uns sur les autres; que cette action, à laquelle nous pouvons donner le nom général de force, se compose et se décompose proportionnellement à leur masse et qu'elle reste la propriété inaliénable de leurs parties même divisées, et que si l'on consulte l'expérience universelle, il est évident, que dans toutes les œuvres de la nature, ce sont les matériaux eux-mêmes qui travaillent, les atômes à former les molécules, les molécules à former les corps, et que par conséquent l'activité initiale et spontanée, en vertu de laquelle ces travaux s'accomplissent, réside dans l'atôme qui, selon les circonstances où il se trouve placé, manifeste un mode d'activité différent et exécute des travaux variés; en présence de ces faits, le système d'un simple arrangement des atômes par l'âme uni-

verselle n'explique ni la possession de cette activité, ni celle de la science individuelle avec laquelle chacun d'eux concourt à l'œuvre commune. Dans cette hypothèse, il reste absolument impossible de concevoir par quel moyen l'âme universelle, sans se diviser, peut communiquer à chaque atôme cette activité intime, cette science individuelle dont la possession, toujours actuelle et incontestable, atteste en eux la présence d'un pouvoir qui leur est propre et qui les accompagne dans tous leurs travaux.

L'arrangement des atômes, en supposant même que le principe simple et indivisible ait un moyen de le produire, expliquerait encore moins le phénomène qui résulte de la combinaison de ces mêmes atômes et de leur réunion sous une forme organique ou inorganique, lorsque, par l'effet de cet arrangement, leur mode d'action primitif est totalement changé, et que le corps composé qu'ils ont formé jouit de propriétés spéciales et nouvelles qui se manifestent spontanément en lui.

En présence de ces faits révélés par l'expérience, les philosophes qui ont adopté le système des deux principes ont été forcés de supposer un moyen d'animation de la matière dont ils ont restreint l'application aux êtres intelligents seuls,

dans la crainte d'être conduits à une division infinie de leur âme universelle. Ils ont donc admis qu'une portion de cette âme universelle venait par émanation vivifier, animer, organiser les éléments, et habiter pendant un temps dans cette demeure matérielle destinée à tomber en dissolution, pour, après cette fin fatale, retourner vers son principe et s'y réunir.

Mais ce système d'émanation, ou plutôt de subdivision de l'âme universelle, appliqué à l'organisation, à l'animation des êtres corporels, même en restreignant son application aux êtres raisonnables et intelligents, est-il plus rationnel, plus admissible dans l'hypothèse des deux principes, que celui de l'émanation dans le système des spiritualistes purs? non sans doute! Cette hypothèse ne peut être et ne sera jamais, dans l'un comme dans l'autre système, que la destruction de l'unité et de l'indivisibilité de l'âme universelle, c'est-à-dire la négation de son existence. Que deviendrait en effet la personnalité simple, une et indivisible de cette âme universelle donnée comme être infini? Que deviendrait l'intégrité de son moi, si, par une action logiquement impossible et contraire à sa nature, elle se subdivisait en une multitude de personnalités distinctes, si elle formait de ses débris des

individualités actives, intelligentes, ayant chacune leur moi particulier. Y aurait-il encore dans ce système, comme on le suppose, un être métaphysique, un, personnellement, individuellement, absolument infini? évidemment non! Cette personnalité infinie ne serait plus admissible, car dès l'instant que l'âme universelle aurait formé d'elle d'autres personnalités, d'autres individualités actives ayant une conscience distincte et un moi particulier, elle ne serait plus personnellement infinie, il n'y aurait plus dans le monde métaphysique lui-même, comme dans le monde physique, que des êtres finis qui se limiteraient les uns les autres; et quelque grande portion de son infinité première qu'on voulût laisser à l'âme universelle, dès l'instant qu'une partie séparée d'elle-même aurait formé un être individuel quelconque, pendant toute la durée de cet être, l'âme universelle serait scindée, divisée, et ne pourrait plus être considérée comme infinie. Il n'y aurait plus, pendant le temps de l'existence de sa créature, que deux êtres finis et limités l'un par l'autre, elle et l'individu formé d'elle.

Si d'ailleurs on divise momentanément, par une émanation supposée, l'âme universelle, pour faire de ses fractions les principes organisateurs et moteurs des êtres intelligents, pourquoi s'arrê-

terait-on en chemin? Il faut diviser ce principe de toute activité en autant de fractions qu'il y a d'atômes, car on ne peut refuser à chacun d'eux le droit d'avoir pour l'animer, l'accompagner et le diriger dans ses travaux, une fraction de l'âme universelle.

Au milieu de toutes ces difficultés insolubles, de ces impossibilités logiques, de ces contradictions qui naissent de l'hypothèse de l'existence de deux principes, et de l'arrangement des atômes donné comme moyen d'expliquer la création et l'existence de l'univers, il faut reconnaître que ce système n'offre point un moyen qui soit en rapport logique avec les principes posés, et que, bien loin de pouvoir résoudre les difficultés que présentent l'existence des êtres organisés et le fait de leurs actions individuelles et spontanées, il ne peut pas même servir à l'explication du plus simple phénomène physique, celui de la composition et de la décomposition des forces mécaniques des corps inorganisés.

Maintenant que nous avons écarté comme inintelligibles par l'absence d'un moyen rationnel, et comme absurdes et contradictoires avec leurs principes, les systèmes de création de l'univers proposés par les deux hypothèses opposées à la nôtre, nous avons à chercher et à trouver dans

le système que nous avons démontré être la vraie synthèse de l'univers, le moyen, la loi rationnelle de la création des êtres visibles et mortels qui constituent l'univers. Ce moyen, qui est la loi des œuvres exécutées par les causes éternelles, doit être tel qu'il se prête naturellement et sans efforts à tous les phénomènes que présentent l'action des éléments, l'existence des êtres visibles, leurs actions spontanées, individuelles, leurs métamorphoses, leurs progrès, leur destruction. En lui doit se résumer la loi suprême de causalité qui est la loi de l'existence de l'univers, caractérisée par une création et une destruction qui se renouvellent incessamment l'une par l'autre; il doit être enfin la dernière expression de la toute-puissance infinie des causes éternelles, révélée dans l'ensemble et les détails de leur œuvre, et réunir tout ce qu'il semble y avoir de contradictoire et d'opposé dans les lois de la nature.

Ce moyen par lequel les causes éternelles manifestent leur toute-puissance dans l'œuvre de l'univers; cette loi suprême par laquelle toutes les créatures visibles existent, c'est l'association. Il ne faut pas confondre ici l'association des éléments éternels avec un simple arrangement de ces éléments, comme celui qui est supposé dans l'hypothèse des deux principes, esprit et matière.

L'association est un acte spontané dans lequel les atômes sont actifs par eux-mêmes, en vertu de leurs propriétés innées. Il y a cette différence capitale entre le fait de l'arrangement des éléments et celui de leur association, que le fait de l'association implique l'activité propre des éléments qui s'associent; ils y sont actifs, tandis que dans le simple arrangement de ces éléments ils n'ont qu'un rôle passif: dans ce cas ils ne sont que les matériaux, tandis que dans l'autre ils sont en même temps les ouvriers de l'œuvre. L'association, étant caractérisée et définie comme une action propre aux éléments, action qu'ils ont le pouvoir d'exécuter directement, spontanément, en vertu de leurs propriétés et attributs; c'est par ce moyen que la cause éternelle et nécessaire procède à la création de tous les êtres qui composent l'univers, depuis la plus simple molécule jusqu'aux mondes, aux systèmes de mondes.

Dans l'emploi de ce moyen, il n'y a pas création, d'après le sens donné à ce mot par les théologiens, puisque les êtres créés ne sont pas faits de rien, et que la cause emprunte à elle-même les éléments avec lesquels elle produit tout ce qui fait partie de l'univers phénoménal; aussi faut-il restreindre le sens de ce mot créer à la signification précise que nous lui donnons ici, elle est

d'ailleurs la seule qui présente à la raison un sens intelligible et une application vraie, dans l'ordre des faits positifs tels qu'ils s'accomplissent sous nos yeux dans l'univers.

Si nous n'avions pas un moyen irrécusable de démonstration, l'expérience, et que nous eussions besoin, pour prouver que l'association des éléments de la substance cause est le moyen universel de la création des êtres, d'employer la ressource du raisonnement, nous trouverions tous les arguments qui nous seraient nécessaires dans les raisons par lesquelles nous avons détruit l'hypothèse d'une cause simple et indivisible de l'univers, en démontrant que ce n'est pas à l'unité solitaire, mais au nombre que la puissance appartient, et nous établirions à priori, comme vérités logiques et de l'ordre purement métaphysique : 1° que pour obtenir des produits il faut avoir des générateurs qui soient en puissance rationnelle d'action par leur nombre; 2° que le moyen de génération, pour une cause qui se compose d'un nombre infini d'éléments auquel rien ne peut être ajouté ni retranché, est logiquement, nécessairement, non la production d'éléments nouveaux, non un accroissement impossible de la substance infinie et la création hors d'elle de quelque chose qui ne serait pas fait

d'elle, mais l'association de ses propres éléments. Ce moyen qui serait le seul qu'on pourrait imaginer, même dans l'ordre des vérités purement abstraites, nous n'avons pas besoin de le supposer, il est le seul, il est l'unique par lequel toute création est accomplie. Comme, dans le domaine de l'intelligence, il n'y en a pas un autre qui puisse être conçu, dans le domaine de l'expérience et dans l'ordre physique, il n'y en a pas d'autre qui soit et puisse être appliqué, vérifié, expérimenté. Si on l'examine en lui-même et dans ses rapports logiques avec la constitution de la cause multiple dont il est le seul procédé génésiaque possible, dont il est la loi, on reconnaîtra qu'il émane de la nature même de cette cause, et qu'il est admirablement approprié à l'action de la multitude infinie de ses éléments, qui tous ont entre eux des rapports nécessaires par leurs attributs communs. Ce sont ces rapports qui constituent l'unité dans la cause, et font retrouver cette unité dans toutes ses œuvres. Si on considère le moyen de l'association dans ses applications sous une infinité de formes diverses, sans que jamais aucun être, à quelque règne de la nature qu'il appartienne, puisse être conçu comme existant et ayant pu être réalisé sans ce moyen, on trouvera en tout et partout, depuis la

simple molécule jusqu'aux mondes, aux systèmes de mondes, les traces de cette unité révélée par une association harmonique qui s'étend dans des cercles de plus en plus grands, dont le dernier est l'infini. Les circonstances, les détails, les conditions passées ou présentes de ces associations sont et doivent être en grande partie inconnues de l'homme, pour des raisons que nous déduirons plus tard. Mais ce moyen générateur de tous les êtres n'en est pas moins le seul qui soit, qui ait été, qui sera. Qu'on le compare avec les hypothèses que la philosophie a imaginées dans les autres systèmes, pour expliquer la création de l'univers, et qui n'ont jamais offert une solution intelligible de ce problème, et présenté dans les faits une preuve expérimentale, et l'on sera frappé à la fois de la simplicité de ce moyen, de sa rationnalité, de sa fécondité infinie; son actualité elle-même sera pour le philosophe la plus grande preuve de sa nécessité éternelle, car dans l'ordre des causes et dans les lois de leur toute-puissance, il faut admettre que ce qui est présent est éternel, la notion de l'éternité ne pouvant être conçue que comme un présent qui ne change jamais.

En traitant cette immense question on ne peut exiger de nous que nous entrions dans le détail

des faits; ce n'est point là le rôle de la philosophie; elle doit rester dans le domaine des vérités générales. Nous nous contenterons donc de dire relativement à l'association des éléments donnée comme moyen de la genèse universelle, que ce moyen, dans ses applications, se divise en trois modes principaux, l'agrégation, la combinaison, l'organisation; que par ces trois modes d'associations qui se diversifient à l'infini dans leurs effets, tous les êtres appartenant aux divers règnes de la nature sont réalisés, chacun avec des propriétés et des formes différentes, que ces trois modes, comme nous le verrons bientôt, établissent les trois degrés principaux de l'échelle des êtres et sont eux-mêmes en rapport de progression, de telle sorte que de l'agrégation procède la combinaison et que de la combinaison procède l'organisation, qui est le *summum* de la puissance génératrice des causes.

En dernière analyse, l'association, donnée comme moyen universel de création, est, non-seulement lorsqu'on la considère par rapport à la nécessité où se trouve la cause d'être cause, une loi pour elle, une loi qui dérive de sa nature de cause, de ses propriétés, de ses attributs, de sa constitution, mais elle est un moyen forcé, obligé, nécessaire; elle n'est pas un moyen

quelconque que la cause puisse employer ou ne pas employer; il n'y a pas de choix entre celui-là et un autre; il est l'unique, l'indispensable, le seul rationnel, le seul intelligible, le seul efficace, le seul expérimental, l'éternel, l'actuel, le seul enfin en l'absence duquel la cause ne serait point cause, en l'absence duquel aucun être créé, en l'absence duquel l'univers ne serait pas; car c'est par l'association seule, c'est-à-dire en empruntant à elle-même et à sa propre substance les éléments dont elle forme les êtres contingents, que la cause peut être logiquement cause et produire, dans le sein de son infinité même, des êtres qui n'existaient pas, des êtres accidentels et passagers, et réaliser, par leur succession pendant l'éternité, l'existence de l'univers. Dans l'emploi de ce moyen il n'y a pas seulement raison, mais nécessité; il réunit les deux conditions obligées de la loi, il est donc loi lui-même; il est la première loi du code des lois fatales qui président à l'activité des causes, à l'existence de tous les êtres, et à celle de l'univers.

Cette loi, à laquelle la cause obéit éternellement comme à une nécessité qui, émanant de sa nature même de cause éternelle, ne lui permet pas d'être un seul instant inactive, est fatale selon

la définition que nous avons donnée de ce mot, en ce sens, qu'étant nécessaire dans son principe par rapport à la cause, elle ne s'applique cependant dans ses effets qu'à des choses contingentes; elle est fatale encore dans ce sens, qu'elle est le moyen par lequel s'établit le rapport de l'ordre nécessaire, éternel, avec l'ordre temporel et contingent.

## 2me SECTION.

### DE LA LOI DE DESTRUCTION.

Si la loi de création par l'association de ses éléments constitutifs, était le seul mode de manifestation et d'exercice de la toute-puissance de la cause éternelle, cette puissance serait nécessairement limitée, elle expirerait au moment où tous les éléments seraient engagés dans une première association universelle. En effet, comme rien ne se fait de rien, une fois que la substance élémentaire, cause et essence de tous les êtres, serait employée dans une création première, et se serait manifestée sous la forme de l'univers; si aucun des êtres qui le composent ne pouvait être détruit, si l'association qui les a formés ne

pouvait être rompue, la puissance créatrice serait épuisée dans son œuvre. Aucun nouvel être ne serait désormais possible, faute de matériaux disponibles. Le résultat de cette condition serait l'indestructibilité de la création première; l'univers avec tous les êtres qu'il renferme serait, qu'on nous passe cette expression, une œuvre stéréotypée, il n'y aurait plus en lui de métamorphose, de génération, de progrès, il n'y aurait plus de vie, plus d'action, de variété, de changement, mais il y aurait des mondes composés d'êtres immuables, véritables momies dont l'existence ne serait qu'une mort éternelle. Les causes qui auraient accompli cette œuvre sans vie, sans mouvement, sans variation possible, seraient enchaînées pour toujours, sans jamais pouvoir retrouver, par la destruction et la dissolution de ces êtres éternels, leur puissance créatrice et leur activité initiale. Pour les rendre capables de créer de nouveaux êtres et pour qu'elles puissent exercer leur activité éternelle, il y a nécessité logique que tous les êtres formés par l'association de leurs éléments soient détruits. Sans cette destruction nécessaire, les causes éternelles cesseraient d'être causes éternelles, et leur action créatrice bornée à un seul instant n'aurait plus le champ de l'éternité pour le féconder et

le remplir des œuvres de leur toute-puissance infinie.

La destruction des êtres formés par l'association des éléments de la substance cause, est donc une condition indispensable de l'exercice de la toute-puissance éternelle, elle en est un fait obligé, elle est un second mode d'action auxiliaire du premier, et comme fait universel, une loi qui s'applique à tous les êtres créés. La destruction est une loi pour la cause, aussi impérieuse, aussi indispensable à la manifestation de sa toute-puissance, que la loi de la création elle-même. Sous ce rapport, empreinte qu'elle est d'un caractère de raison et de nécessité absolue, elle réunit les deux conditions de la loi, elle est loi, elle est la seconde loi fatale de l'univers; fatale, en ce sens qu'elle est nécessaire par rapport aux causes que leur besoin d'exercer éternellement leur puissance oblige de détruire leurs œuvres temporelles; fatale, en ce sens qu'elle s'applique seulement aux êtres créés dont l'existence est soumise inévitablement à son empire, et non aux causes elles-mêmes qui conservent leur éternité au milieu de leurs associations successives et passagères.

Si l'on voulait chercher d'autres motifs intelligibles de la loi fatale de destruction, sans

laquelle la toute-puissance éternelle des causes serait limitée et boiteuse; le raisonnement les ferait rencontrer encore dans l'impossibilité logique où se trouve une cause éternelle de créer des êtres éternels, car des êtres éternels sont et ne se font pas. Les êtres créés et vivants n'étant que le produit d'une association qui a lieu dans le temps, il est nécessaire et rationnel que cette association qui se fait dans un temps se détruise dans un autre. Les philosophes qui ont imaginé la fiction d'une vie éternelle pour certains êtres créés, ont confondu l'existence absolue avec la vie qui n'est qu'un mode d'existence relative; ils n'ont, dans cette fiction, rêvé qu'une chimère impossible. La vie et l'éternité s'excluent. La vie a un commencement, un progrès, une fin, l'être vivant a une durée qui a pour limites extrêmes l'instant de la naissance et celui de la mort; l'être éternel, à qui seul appartient l'existence absolue, n'est jamais ni vivant, ni mort, il est éternel sans commencement, sans progrès, sans fin. En recevant le don de la vie, l'être vivant est fatalement voué à la mort; le contrat d'association des éléments de la cause, par lequel il existe, ne contient pas le brevet de l'immortalité, mais la clause obligée d'une destruction finale. La cause éternelle et toute-puissante, en vertu de sa propre

loi, n'a pu le créer qu'à cette condition et ne pourrait rendre sa création éternelle sans renoncer elle-même à l'un de ses modes nécessaires d'action, sans détruire sa toute-puissance dont la double condition consiste, en considérant ses deux termes absolus, dans le pouvoir de créer et dans celui de détruire.

Mais par quel moyen les causes éternelles détruisent-elles les êtres qu'elles ont créés? Le pouvoir de créer et celui de détruire, qui paraissent au premier coup d'œil constituer dans la cause universelle un antagonisme absolu, n'appartiennent-ils pas à des principes contraires, comme l'ont supposé les premiers philosophes dans leurs systèmes cosmogoniques?

Les mêmes éléments peuvent-ils sans contradiction être conçus comme créateurs et comme destructeurs, et s'il n'y a pas dans la cause elle-même un principe absolu de mort et un principe absolu de vie, par quel moyen, par quelle loi, les mêmes éléments donnent-ils tour-à-tour la vie et la mort? Avant de répondre à ces questions et de résoudre ces difficultés, il faut aborder la troisième des lois fatales de l'univers: la loi de progrès et de transformation. Car, dans l'économie de cette loi et dans ses rapports avec les deux lois de création et de destruction, se

trouve la solution des questions que nous venons de proposer.

3^me SECTION.

## LOI DE PROGRÈS ET DE TRANSFORMATION.

Le rôle important que remplit dans le système de l'univers la loi de transformation et de progrès, exige que nous commencions d'abord par l'examiner en elle-même dans le moyen qui est sa raison et qui la réalise, avant de l'examiner dans ses rapports avec les deux lois fatales de la création et de la destruction. Nous aimons à penser que le lecteur nous pardonnera ce temps d'arrêt qui nous permettra de lui exposer, avec plus de précision et de clarté, le rapport de cette loi avec les deux autres. Nous aurons d'ailleurs à faire par la suite des applications si nombreuses et si importantes de cette loi, qu'il est indispensable de la bien concevoir dans son mode essentiel, et dans sa raison métaphysique, dont les phénomènes physiques ne sont eux-mêmes que la manifestation extérieure.

La cause universelle étant donnée comme une substance éternelle, nécessaire, composée d'un

nombre infini de principes élémentaires possédant tous les attributs indispensables à leurs fonctions de causes ; et la raison de la toute-puissance effective de la cause étant également donnée dans les lois ou rapports nécessaires qui existent de toute éternité entre les unités de ce nombre infini et les attributs qu'elles possédent ; l'association de ces éléments éternels étant enfin donnée comme le seul moyen que la cause puisse employer pour générer tous les êtres phénoménaux qui constituent l'univers, il est évident que si l'atôme, élément et agent nécessaire de toute association, restait isolé alors même qu'on lui accorderait une puissance virtuelle infinie, sa puissance serait sans manifestation et ne pourrait rien produire. Ce principe serait dans son isolement tout aussi impuissant, tout aussi incapable d'être cause, que le Dieu solitaire et indivisible des spiritualistes purs. C'est un point qui a été démontré.

L'impuissance et l'inefficacité de l'atôme, lorsqu'il est isolé, telle est donc la condition, égale pour tous les atômes, qui précède le fait de l'association. C'est de cette condition, qui n'exclut pas la puissance virtuelle mais qui exclut toute manifestation de cette puissance, que nous partons pour concevoir la loi du progrès réalisée

par l'association, et cela en étendant cette loi du progrès, qui a pour point de départ l'association de deux atômes et la formation d'une simple molécule, jusqu'aux associations variées à l'infini qui produisent tous les êtres inorganiques et organiques, les mondes, les systèmes de mondes et enfin l'univers qui, dans son immensité infinie, n'est que le produit de l'association de tous les éléments de la cause éternelle.

Voici comment nous concevons, dans sa raison essentielle, la loi du progrès réalisée par le fait de l'association dont elle n'est qu'un corollaire. Dans le fait de l'association de deux atômes dont la puissance individuelle pouvait être représentée par zéro, lorsqu'ils étaient isolés, il y a pour chacun d'eux progrès, puisqu'ils sont passés, en se réunissant, de l'état d'inaction et d'impuissance à la condition de causes génératrices, et qu'ils ont enfanté un être composé qui n'existait pas auparavant, et dans la procréation duquel leur pouvoir respectif (devenu égal à 1 par l'existence d'un terme de comparaison) s'est manifesté par un produit égal à 2. Cet être, bien que contingent, a néanmoins, dans son actualité présente, un pouvoir supérieur à celui qu'avaient ses constituants lorsqu'ils étaient isolés, plus grand même que celui qu'ils avaient en le produisant, puisque,

aussitôt qu'il est produit, il est plus puissant que chacun d'eux.

Par le fait de l'association seule et dans son résultat élémentaire, là où il ne s'agit que d'une simple agrégation, il y a donc une élévation de puissance, il y a un progrès pour les causes, progrès dont la raison se conçoit non seulement sous le rapport mathématique, mais en ce sens, que pour les causes il y a passage de l'état d'inaction et d'impuissance à la condition de causes effectives, et encore en ce sens, que dans l'être qu'elles ont produit, il y a un effet par le moyen duquel elles ont accru leur puissance, puisque, par l'être social qui les contient, elles peuvent faire ce qu'elles n'eussent pas pu faire isolément. Ainsi l'être composé, généré par l'association des causes élémentaires, n'est pas seulement une manifestation directe de leur puissance virtuelle, mais un moyen de développement pour cette puissance, de telle sorte qu'elle s'augmente de ses effets. Nous dirons à ce propos que cette maxime vulgaire : *l'union fait la force* est non-seulement vraie dans le sens général qu'on lui donne, mais qu'elle est en même temps la formule de la loi du progrès, réalisée par l'association.

Si aux deux atômes déjà réunis en un être plus

puissant que chacun d'eux se réunissent d'autres atômes, un nouveau progrès se réalisera dans l'être créé par ce concours, et ainsi de suite dans l'association se trouvera la raison d'un développement de puissance dont on ne peut fixer la limite.

Ce progrès, il est vrai, dans le mode d'association primitif que nous appelons l'agrégation, n'aurait lieu qu'en volume, et, si la loi du progrès, qui ne sera contestée par personne dans ce mode d'association, se bornait à la production de ce phénomène, il n'y aurait dans l'univers que des masses plus ou moins considérables de corps simples. Mais ce n'est point à ce mode seul que se borne la puissance des causes : par le fait de l'association, la variété, qui est une des conditions essentielles de la manifestation de leur activité infinie, se réalise par un second mode que l'on appelle la combinaison. C'est par ce mode que sont produits les êtres composés. Dans ce second degré de création, la loi du progrès qui affecte le premier mode existe encore, mais le progrès s'y manifeste par un autre genre de phénomène. La combinaison n'est plus une simple addition, une augmentation de volume et de masse; il y a, dans ce fait particulier, production d'un corps nouveau doué de propriétés nou-

velles et différentes de celles qui appartenaient aux générateurs de ce corps dans leur condition précédente. En créant donc ce corps mixte par leur association intime, ses constituants se sont élevés par lui et en lui à une puissance nouvelle; et comme les combinaisons que forment les éléments se diversifient à l'infini, chaque combinaison est un fait qui multiplie leur puissance par la variété, dans des limites qu'on ne saurait poser. Dans ce mode, en le réduisant lui-même à sa plus simple expression, et sans tenir compte de la variété infinie des pouvoirs qui se développent par lui, il y a progrès incontestable, eu égard au premier mode d'association, au mode de l'agrégation pure et simple, puisqu'il le contient, et que dans toute combinaison il y a nécessairement agrégation. C'est à la combinaison qu'est due la création de l'immense variété des êtres du règne minéral.

Après la combinaison vient, dans l'ordre du progrès, l'organisation, suprême moyen de la puissance génératrice des éléments. Tous les êtres auxquels on attribue plus particulièrement la vie, et qui composent le règne végétal et le règne animal, sont le produit de ce mode d'association, et la variété infinie des êtres organisés présente, dans son ensemble et ses détails, la ma-

nifestation la plus sensible de la puissance progressive des causes de l'univers. Ce mode est nécessairement et évidemment supérieur à l'agrégation et à la combinaison; par lui les mêmes éléments qui ont servi à former des corps simples et des corps combinés, passent à l'état d'êtres organiques, et dans cette nouvelle condition ils manifestent des pouvoirs variés à l'infini et supérieurs à ceux des êtres qui appartiennent aux deux autres modes de création. L'organisation constitue d'ailleurs un degré d'association supérieur aux deux autres, par cette seule raison qu'elle les contient et les résume tous deux. Ces trois modes, qui comprennent toutes les créations, les plus simples comme les plus compliquées, ont entre eux, eu égard à l'ensemble de la création, des rapports étroits et nécessaires, dont nous ne nous occuperons pas ici; ils sont les trois modes de manifestation de l'activité et de la science infinie des atômes élémentaires qui, en tant qu'ils sont les principes constitutifs de la cause universelle, participent de tous les attributs qu'elle possède nécessairement en sa qualité de cause.

La loi du progrès dont nous venons d'exposer la raison intelligible dans le fait de l'association, cette loi, par laquelle la résultante des forces

de plusieurs principes élémentaires est supérieure à la force particulière et individuelle de chacun de ces principes, et par laquelle aussi la puissance de ces mêmes principes se multiplie par la variété de leurs associations, et s'élève de degrés en degrés dans les modes que nous avons caractérisés par les mots d'agrégation, de combinaison, d'organisation; cette loi, qui se révèle par l'élévation de la puissance et en même temps par la variété, qui est une véritable multiplication infinie de la puissance, se révèle encore par un autre genre de phénomène qui accompagne le progrès et se confond avec lui : ce phénomène est celui de la transformation.

La plus radicale et la première de toutes les associations, en produisant un corps simple qui n'existait pas phénoménalement, donne lieu en effet à une première transformation; par elle les éléments invisibles ont passé de l'état que l'on peut appeler amorphe, sans cependant donner à ce mot un sens absolu, à une forme sensible et déterminée. Sous cette forme et dans l'être de la nature la plus simple, ils ont déjà acquis des propriétés dont les effets varient et sont corrélatifs à la forme qu'ils affectent. Dans ce premier ordre de créatures, la double loi de progrès et de transformation se révèle donc déjà par un double

phénomène, celui d'une puissance particulière attachée à une forme particulière. Dans le second mode d'association que nous appelons la combinaison, la loi de transformation et de progrès se manifeste d'une manière plus sensible encore et avec une plus grande variété d'effets.

Lorsque des corps simples ou des corps déjà combinés par de premières associations, et jouissant de certaines propriétés sous des formes déterminées viennent à se combiner de nouveau, le merveilleux phénomène de la double transformation de leur forme et de leurs propriétés s'accomplit spontanément. A l'instant où la nouvelle association est réalisée, un être différent de forme et de propriété a été créé et il est impossible de reconnaître et de retrouver en lui les formes et les pouvoirs primitifs de ses causes génératrices; quoiqu'elles soient en lui, quoiqu'elles soient lui en substance, elles ont perdu en lui, en se manifestant sous sa forme actuelle, leurs formes et leurs propriétés antérieures. Cette perte de leurs propriétés précédentes n'a cependant pas lieu d'une manière absolue, elle n'est que conditionnelle et relative; ces propriétés, les causes les conservent virtuellement, mais elles ne les manifestent plus sous la forme qui résulte de leur nouvelle association. Cette

privation de leurs propriétés antérieures est une condition de la loi du progrès, une condition essentiellement rationnelle et nécessaire, elle est une loi de la loi elle-même, et en quelque sorte un de ses articles fondamentaux; car il serait impossible qu'il y eût progrès si, lorsque deux êtres s'associent en prenant une forme nouvelle, ils conservaient sous cette forme les propriétés qu'ils avaient auparavant. Alors il n'y aurait pas de progrès, de variété, de multiplication de la puissance, la loi ne serait pas exécutée, l'association serait stérile. Dans le double phénomène de changement de formes et de propriétés, la raison est parfaitement d'accord avec le fait, la raison explique le fait, et le fait à son tour rend intelligible la raison en vertu de laquelle il est produit. Si les choses ne se passaient pas ainsi, il faudrait que l'être mixte, qui est le résultat de l'association de deux êtres primitivement différents de formes et de propriétés, reproduisît en lui l'un ou l'autre de ces deux êtres ou tous les deux à la fois, mais cela ne peut être ni logiquement, ni physiquement; il faut nécessairement que le produit mixte soit quelque chose qui diffère de l'un et de l'autre de ses constituants, et il en est ainsi. Dans ce fait merveilleux de la combinaison de deux corps différents qui donnent, par leur union

intime, naissance à un produit supérieur à eux, parce qu'ils se trouvent tous deux en lui, la loi de progrès accompagne la loi de métamorphose, et le nouvel être, ou plutôt ses principes générateurs jouissent en lui, sous une forme supérieure et par le fait de leur association, d'un pouvoir qu'ils n'avaient pas dans leur condition antérieure et isolée.

C'est surtout dans les phénomènes présentés par les êtres organisés, que les deux faits simultanés du progrès et de la métamorphose révèlent leur connexité rationnelle et nécessaire. Sans nous occuper de l'extrême variété des êtres qui composent le règne organique et parmi lesquels il est facile d'observer l'échelle hiérarchique des pouvoirs correspondant à celle de la forme, et de considérer l'ascension des causes sous une forme plus perfectionnée; et, en nous bornant aux transformations que subissent, sans exception d'espèce, toutes ces créatures pendant les diverses phases de leur existence, n'est-il pas évident que l'histoire de leur vie n'est qu'une application continuelle de la double loi de progrès et de transformation dont le moyen indispensable est une série d'associations sans cesse renouvelées par la nutrition. À chaque époque de leur existence, depuis l'état embryonnaire jusqu'à

leur parfait développement, pendant le temps de leur apogée comme dans tous les degrés de leur décrépitude, chaque modification qui a lieu dans leur forme entraîne une modification de leurs pouvoirs, de leurs facultés, de leurs instincts, et toujours le double phénomène de transformation et de progrès, soit dans le sens direct, soit dans le sens inverse, se manifeste avec une corrélation qui lie ces deux faits d'un nœud si étroit que tous les deux ne sont évidemment que l'expression de la même loi.

Cette double loi de transformation et de progrès qui dérive de l'association dont elle n'est qu'un corollaire, règle donc les phases de l'existence des êtres organisés ; elle détermine le développement successif de leurs facultés, de leurs instincts dans un rapport nécessaire avec leurs formes. Dans son application à l'ensemble de la création, elle sert de base à l'échelle hiérarchique des êtres, elle embrasse pour ainsi dire dans des cercles concentriques non-seulement les individus, les espèces avec leurs variétés infinies, mais elle embrasse les mondes qui sont dans leur formation, dans leur développement, dans leur décrépitude, soumis aux mêmes conditions de transformation et de progrès que les êtres individuels eux-mêmes qui sont leurs parasites;

car, dans le système de l'univers, ils ne sont eux-mêmes que des individualités contingentes.

Après avoir expliqué, par le fait de l'association, la loi de transformation et de progrès qui est une des lois indispensables à la manifestation de la toute-puissance des causes, et avoir démontré que dans l'association est la raison de la toute-puissance, nous devons dire, pour qu'on ne se méprenne pas sur le mérite du fait de l'association en lui-même, que l'association ne donne pas en réalité aux éléments de la cause une puissance qu'ils n'ont pas, car alors, au lieu d'être un moyen employé par la cause, l'association serait elle-même une cause. La toute-puissance des éléments qui se manifeste par le moyen de l'association, existe virtuellement en eux, mais l'association la révèle, elle est la condition de son emploi, elle seule lui permet de se manifester, de devenir efficace, de varier ses actions et de leur donner des caractères déterminés dans chacune des créatures qu'elle produit. L'association ne crée donc pas la puissance, elle la développe, et ce procédé a cela de remarquable que c'est en même temps par ses œuvres et dans ses œuvres que la puissance des causes se manifeste. Cette puissance de la cause, virtuellement infinie dans chacun de ses éléments et dans tous, mais sans

efficacité en l'absence de toute association, s'élève progressivement dans chacune de ses créatures, en raison même du fait de l'association par lequel elle les génère.

Par la loi de transformation et de progrès qui est un des corollaires de la loi d'association, chaque être formé de la substance de la cause universelle qui est immanente en lui, dans un état d'association particulier et déterminé, est une expression limitée et relative de la puissance de cette cause sous cette forme, et occupe un des degrés de l'échelle hiérarchique de la création, sans que pour cela on puisse conclure, de son infériorité ou de sa supériorité relative et temporelle, une limite ou une inégalité dans le pouvoir des éléments dont il est composé. Il ne faut pas juger en effet de la puissance de ces mêmes éléments par le pouvoir relatif des êtres contingents sous la forme desquels ils se manifestent dans un temps déterminé. Cette limitation est une des conditions de la loi du progrès elle-même, qui ne serait pas réalisable si la toute-puissance infinie, qui est virtuellement dans tous les éléments de la substance, se manifestait en même temps et à la fois par tous ses modes dans le même être; alors il n'y aurait que chaos, que confusion dans l'univers, il n'y aurait aucune distinction parmi

les êtres, aucun ordre, aucun pouvoir déterminé. La nécessité et la raison à la fois veulent donc que la toute-puissance infinie elle-même, et c'est là une de ses lois, ne puisse se manifester dans ses œuvres et par elles que successivement, progressivement. Dans cette nécessité logique est l'explication du double phénomène de transformation et de progrès par lequel, à chaque forme déterminée, appartient un pouvoir déterminé et limité par elle. Qu'on y réfléchisse bien, la toute-puissance infinie qui réside dans la substance cause et qui est un de ses attributs nécessaires, ne peut produire l'univers qu'en raison de cette loi elle-même qui n'est point restrictive de la toute-puissance, puisqu'elle est au contraire la loi de son développement et de son efficacité. Cette loi étant rationnelle et nécessaire dans l'ordre des vérités métaphysiques, elle est universellement et physiquement exécutée, elle est un fait constant dont le monde entier offre l'application.

En dernière analyse, la loi de métamorphose et de progrès, nécessaire à la manifestation de la toute-puissance infinie, est, comme la loi de création et de destruction, une loi fatale, en ce sens qu'elle est nécessaire par rapport aux causes qui ne pourraient, sans elle, être causes de la

variété infinie des êtres qui composent l'univers, et que, dans ses applications, elle n'a d'effet que sur les êtres contingents. Elle est fatale encore dans le sens plus particulier de ce mot; car c'est elle qui établit l'ordre, l'enchaînement et la succession dans l'univers phénoménal, puisqu'elle préside au développement des êtres, qu'elle établit les degrés, les pouvoirs respectifs, selon les formes, les âges, et qu'en limitant et spécifiant les facultés des êtres de diverses natures crées par l'association des causes toutes-puissantes, elle détermine leurs facultés relatives et empêche la confusion dans l'univers.

La raison de la loi de progrès ayant été métaphysiquement et physiquement exposée dans ce qui précède, nous allons maintenant la considérer dans ses rapports avec les deux lois de création et de destruction.

## 4me SECTION.

### RAPPORT DE LA LOI DE TRANSFORMATION ET DE PROGRÈS AVEC LES LOIS DE CRÉATION ET DE DESTRUCTION.

Le fait de la création et celui de la destruction étant, ainsi que nous l'avons démontré, les deux

manifestations absolues de la toute-puissance, et, à ce titre, devant être considérées comme deux lois fatales qui embrassent et dominent l'existence de tous les êtres créés; ces deux manifestations extrêmes et opposées de la toute-puissance seraient impossibles, s'il n'y avait point, dans une troisième loi, un terme intermédiaire qui vînt les séparer en les harmonisant. On ne concevrait pas en effet deux puissances égales et infinies, l'une de création, l'autre de destruction, agissant toutes deux spontanément et dans le même instant; car alors elles se neutraliseraient et rien ne pourrait être ni créé ni détruit: les deux pouvoirs opposés se faisant équilibre.

Le troisième terme, la troisième loi, la loi intermédiaire, rationnellement nécessaire à l'exercice de la toute-puissance dans ses deux modes extrêmes, c'est la loi de progrès. Comme condition indispensable à l'exercice de la toute-puissance, le progrès est une loi empreinte du double sceau de la nécessité et de la raison, qui caractérise toute loi.

En vertu de cette loi, la création ne s'accomplit que par degrés au moyen d'une série d'associations consécutives; la destruction elle-même n'est point, dans ses conditions normales, un fait spontané. Pour la formation et la destruc-

tion de tous les êtres, et plus visiblement pour la formation et la destruction des êtres organisés; car c'est en eux que la manifestation de la toute-puissance se révèle dans ses modes les plus élevés, il y a une échelle ascendante par les degrés de laquelle l'être s'avance vers sa perfection relative, et une échelle descendante qui le conduit par la décrépitude au terme de sa destruction fatale. Les destructions spontanées ne sont que des accidents dont les causes se rencontrent dans les actions diverses des autres êtres, qui agissent en qualité de causes secondes avec leurs pouvoirs respectifs, mais dont les effets passagers ne troublent point l'ordre universel, et viennent se rattacher au contraire, par leurs conséquences, au système général de ses lois. La destruction, au surplus, soit progressive, soit spontanée et accidentelle, n'est qu'un fait relatif aux êtres contingents, lorsqu'on les considère dans leur individualité propre. Elle n'a rien d'absolu en elle-même; bien loin de là, elle n'est qu'un moyen de création nouveau, une création nouvelle qui se résout en une transformation accompagnée d'un progrès soit inverse, soit direct. La destruction d'un être contingent quelconque, peu importe sa cause, est donc liée à la loi de création par la loi de transformation et de progrès dont elle est, dans

tous les cas possibles, le moyen et la condition indispensable. Dans le règne inorganique, par exemple, le progrès qui a lieu par le passage de l'état d'agrégation à l'état de combinaison, s'accomplit par la destruction phénoménale des corps simples; ceux-ci sont en apparence détruits par la combinaison, mais cette destruction apparente n'est en réalité qu'une tranformation ou, si l'on veut, une création nouvelle. Chez les êtres organisés, les mêmes effets ont lieu, nul d'eux ne peut se développer et se transformer que par la destruction; pour vivre et accomplir sa destinée, il faut qu'il détruise d'autres êtres organiques ou inorganiques. La loi de progrès, dans ses effets directs, n'est donc qu'une création continue alimentée par la destruction qui, par elle, n'est plus qu'une transformation, un autre mode d'existence.

La même loi de transformation et de progrès s'applique au règne organique par la désorganisation des êtres vivants. Cette désorganisation, qui est elle-même un travail d'association non moins merveilleux que la loi de l'organisation, implique également une science et une activité spontanée dans les éléments constitutifs des corps organiques. Elle donne naissance à une multitude de produits qui, sous des formes différentes et avec

des propriétés nouvelles, ont leur emploi dans l'univers et renouvellent la création. Au point de vue universel, toute destruction n'est qu'apparente, il n'y a pas de mort réelle, il n'y a que transformation et progrès direct ou inverse. Les lois de création et de destruction sont absorbées et résumées dans la loi de transformation et de progrès qui les harmonise. Toutes trois enfin ne sont que les applications diverses de la loi d'association qui les comprend toutes et les ramène à l'unité, puisqu'elle est leur source commune et qu'elles n'en sont que les corollaires.

En résumé, les quatre faits qui, sous le nom de création, de progrès, de transformation et de destruction, résument les actions générales que l'on observe dans l'univers et qui sont la manifestation complète de la puissance des causes dans ses applications à tous les êtres créés, sont les lois fatales qui président à l'existence de l'univers. C'est par elles seules que les causes peuvent être causes, ces lois sont leurs lois nécessaires et tous les êtres qu'elles produisent y sont soumis, depuis les mondes jusqu'aux plus petits êtres organisés, jusqu'à la simple molécule matérielle. Ces quatre lois qui embrassent tous les phénomènes généraux et particuliers de l'existence des êtres contingents, se réduisent à trois; car les effets des

lois de transformation et de progrès étant simultanés, doivent être considérés comme appartenant à une seule et même loi. Le code général de l'univers, tant pour les causes que pour les effets, se résume donc en trois lois qui produisent la variété infinie et l'éternelle succession des êtres.

Ces trois lois, nous les nommons : création, progrès et transformation, destruction. Ces trois lois, qui dérivent toutes du même moyen, l'association, qui elle-même se résume en trois modes : l'agrégation, la combinaison, l'organisation, ne sont pas indépendantes l'une de l'autre, elles sont toutes trois indispensables l'une à l'autre, toutes trois sont liées entre elles par un nœud indissoluble auquel est attaché, par la main de la nécessité, l'exercice de la toute-puissance infinie. Sans l'association, point de création; sans la création, point de destruction; sans le progrès, point de création ni de destruction, les deux pouvoirs de créer et de détruire se faisant équilibre; sans la destruction et sans la création, point de progrès, car le progrès, qui est une création continue, ne peut s'accomplir que par la destruction. Chacune de ces lois prise individuellement est donc un moyen pour les autres. Le rapport que ces trois lois ont entre elles est lui-même une loi, la loi suprême de la cause

éternelle, considérée dans les applications de sa puissance indivisible à son œuvre, qui est l'univers. Dans le faisceau formé par ces trois lois fatales et marqué du cachet de la nécessité et de la raison, la loi du progrès unit les deux modes extrêmes de la toute-puissance, elle est le terme intermédiaire que la raison cherche et que l'expérience révèle entre le pouvoir de créer et celui de détruire. Comme elle est, ainsi que les deux autres lois, un corollaire de la loi générale d'association et qu'elle s'applique également à la création et à la destruction, elle s'interpose entre elles sans difficulté, sans contradiction, et les harmonise. Elle fait plus, au point de vue universel elle les réunit et les confond : car, en la considérant sous son second aspect, la transformation, il n'y a plus de création, ni de destruction proprement dites, il n'y a plus qu'une transformation éternelle, moyen de la diversité infinie de créations phénoménales par lesquelles se manifeste l'activité incessante de la cause éternelle.

La loi de progrès, sous un autre point de vue, est encore la loi de l'ordre, car elle est la loi d'enchaînement et de succession qui, dans l'univers, empêche toute confusion et rend le chaos impossible; elle est la loi qui limite et

distribue les pouvoirs selon les âges, les temps, les formes, et conserve entre les êtres les rapports d'où dépend l'harmonie universelle. Dans ses effets directs et inverses, elle est encore une loi d'égalité et de justice pour les éléments de la cause appelés tour à tour à parcourir l'échelle hiérarchique des êtres et à exercer leur toute-puissance sous toutes les formes. C'est enfin dans la loi de progrès et de transformation, qui préside à la création, au développement, à la destruction des êtres de toute nature, que les philosophes ont trouvé les idées fondamentales qui ont servi de type à la notion métaphysique et abstraite du temps, notion que les poètes ont personnifiée dans leurs allégories. Le temps en effet représente pour eux la loi de succession et de progrès, il assiste à la naissance et à la mort de toutes les créatures, il mesure par la comparaison de leurs actions les instants de leur vie, l'étendue de sa durée. Calomnié dans sa personnalité symbolique comme le destructeur des êtres, des empires et des mondes, il en est aussi le créateur, il appartient à la fois à la vie et à la mort. Son rôle fatal, comme l'avait si bien caractérisé la mythologie antique dans le personnage du vieux Saturne, est de produire et de dévorer ses enfants. Auxiliaire indispensable du pouvoir

créateur et du pouvoir destructeur, rien ne se fait, rien ne se détruit sans lui. C'est par lui que l'incessante renovation des êtres qui naissent, progressent et meurent, assure aux causes éternelles l'exercice de leur puissance infinie. Il plane sur toute la création et, dans son vol éternel, il disperse d'un coup de son aîle les débris des mondes, des êtres, des empires, pour les rassembler et les repétrir sous d'autres formes, jusqu'à ce qu'il vienne les disperser encore, lorsque les nouveaux êtres qu'ils auront formés auront parcouru les phases d'existence auxquelles ils sont destinés par les lois fatales de l'univers. Supprimez le temps, que nous donnons ici comme le symbole de la loi de transformation et de progrès, de la loi qui préside à l'existence des êtres contingents et à leur renovation successive, éternelle; la destruction et la création se touchent : il n'y a plus d'enfance, ni de vieillesse, il n'y a plus d'âge mûr, il n'y a plus de commencement, ni de fin, plus de durée, plus de succession, plus de variété, plus d'ordre et d'enchaînement dans l'univers; tout ce qui est ne pouvant être fait et détruit à la fois, dans le même instant, il n'y a plus de manifestation possible de la puissance éternelle, il n'y a plus d'objet de science, plus d'effets, plus de causes.

Avec le temps, s'il disparaît, le magnifique univers où tout change et se renouvelle, s'évanouit; il n'y a plus qu'une éternité inintelligible, puisqu'elle ne pourrait être, dans son mode d'existence, distinguée du temps lui-même, faute de ce terme nécessaire de comparaison qui seul peut la faire comprendre; enfin, pour dernière conception de la pensée, dans l'espace, il n'y aurait plus qu'une substance inactive et impuissante à qui le nom de cause ne pourrait être donné, puisqu'elle ne produirait rien.

Création, progrès, destruction, telles sont donc les trois lois fatales des causes, les trois conditions de l'exercice de la toute-puissance éternelle, ce sont ces lois qui président à l'existence successive de tous les êtres contingents libres ou non libres qui apparaissent chacun dans leur temps fatal sur la scène du monde. La triple loi de création, de progrès et de destruction domine leur destinée, nul ne pourrait échapper à cette triple loi, sans qu'il soit porté atteinte à la toute-puissance éternelle; c'est elle qui restreint dans des limites invincibles la sphère d'action des êtres libres.

Cette triple loi, qui exprime les trois conditions relatives et en même temps absolument nécessaires de l'activité éternelle des causes, se

résume dans un seul fait qui est lui-même leur loi suprême de causalité, la loi génératrice de l'univers : ce fait est l'association.

C'est par l'association de ses éléments éternels que la cause est immanente à chaque instant de l'éternité dans la création toute entière, sans fiction, sans métaphore, en réalité et d'une manière rationnelle et intelligible, sans que jamais les êtres qu'elle a formés dans le temps et qui sont soumis aux lois fatales en vertu desquelles ils sont produits puissent participer de son éternité. Quoique contingents et passagers, ils ne sont pas cependant de vaines ombres, de vaines apparences; ils ont une existence réelle, positive, relativement nécessaire, puisqu'ils sont la manifestation obligée de la cause qui ne peut trouver qu'en eux et par eux le développement et l'exercice de sa puissance.

C'est enfin le moyen de l'association des causes éternelles sous des formes successives et temporelles qui, donné comme loi suprême de la toute-puissance, permet de réunir dans le même être et dans un temps quelconque de l'éternité l'idée du fini et celle de l'infini, et de résoudre sans difficulté et sans contradiction, par le raisonnement et l'expérience, métaphysiquement et physiquement, le problème du rapport qui existe entre ces deux termes opposés.

## CHAPITRE II.

### DE L'ÉQUILIBRE DES CORPS CÉLESTES ET DE L'HARMONIE UNIVERSELLE.

La création, le progrès, la destruction étant les trois modes nécessaires de l'exercice de la toute-puissance des causes éternelles, et constituant les trois lois régulatrices de l'existence et de la destinée de tous les êtres qui composent l'univers visible, tout ce qui est du domaine de l'expérience est soumis à ces lois et en subit les conditions fatales. En présence de tous les phénomènes divers et en apparence opposés qu'offre le monde observable ; au milieu de cette lutte des éléments où la vie et la mort triomphent tour-à-tour et se renouvellent l'une par l'autre ; au milieu des vicissitudes auxquelles sont exposés tous les êtres organiques et inorganiques ; un phénomène a particulièrement frappé les hommes : ce phénomène, c'est le spectacle du ciel.

Comment l'astre du jour et celui de la nuit, comment les étoiles, considérées, avant les

découvertes modernes de l'astronomie, comme de simples points lumineux attachés à la voûte solide du ciel pour illuminer la terre, mais qui sont aujourd'hui des soleils foyers d'innombrables systèmes de mondes, comment ces soleils et ces mondes sont-ils soutenus dans l'espace, où ils occupent des points fixes? Quelle action puissante et universelle produit cet équilibre et entretient cette harmonie? Quel est en même temps le principe d'action qui règle la marche et les retours périodiques de ceux de ces globes dont les mouvements sont apparents? Tels sont les problêmes gigantesques que l'intelligence de l'homme s'est proposé de résoudre, sous l'inspiration de son désir instinctif de connaître, et qu'elle a résolus par les deux moyens de l'observation et du raisonnement.

Pour l'explication du phénomène de l'harmonie des mondes, la raison pourrait supposer à priori une action identique, constante et universelle de tous les principes élémentaires qui existent dans l'espace infini, car l'ordre et l'harmonie ne peuvent être conçus et définis que comme le produit d'une action universelle et toujours la même.

Dans le système de l'hypothèse que nous avons démontrée déjà par tant de preuves être

la vraie synthèse de l'univers, rien ne s'opposerait à ce que le philosophe prêtât aux atômes élémentaires une action commune, éternelle, émanant d'une de leurs propriétés nécessaires, et par laquelle le problême de l'équilibre et celui de l'ordre universel seraient résolus, puisque le concours de tous ces éléments produirait l'unité harmonique qui est le caractère de l'ordre. Mais cette proposition à laquelle aucune objection fondée ne pourrait être faite, resterait cependant dans le domaine de la spéculation, et ne serait qu'une supposition gratuite, si elle ne s'appliquait à aucune action définie et si l'expérience ne venait lui donner la sanction dont toute hypothèse a besoin pour passer de l'état d'hypothèse à l'état de vérité positive et démontrée. Pour arriver à cette démonstration, il suffit donc de découvrir, parmi toutes les actions diverses qui se passent dans le monde et par lesquelles les êtres contingents sont créés, transformés et détruits, si les principes dont ils sont constitués ont une propriété, une puissance d'action qui leur soit commune à tous et qu'ils exercent nécessairement, constamment, dans quelque état d'association qu'ils se trouvent. Si cette découverte était à faire, elle se ferait un jour ou l'autre; mais ce n'est pas à l'avenir

qu'il faut la demander, il y a déjà long-temps que la science en est dotée. Le grand Newton qui, en cherchant la raison de la chute d'une pomme sur terre, fut conduit, par l'induction logique et le calcul, à découvrir l'attraction universelle, a surpris à la nature son secret et donné l'explication du mouvement des astres, en même temps qu'il a fourni à la philosophie spéculative le moyen de résoudre le problême de l'harmonie universelle.

De ces deux problêmes, l'un, celui du mouvement régulier des astres, est maintenant du domaine des sciences exactes; l'autre appartiendra toujours à la philosophie : car sa solution embrasse l'infini, et l'expérience ne peut le démontrer directement. C'est de ce dernier problême que nous devons nous occuper ici, pour le résoudre par une induction logique, dans les termes où il est possible à la raison humaine de le faire.

L'attraction étant donnée comme une action universelle et incessante de tous les atômes élémentaires qui forment les mondes innombrables semés dans l'espace sans bornes, l'équilibre de toutes les sphères nous paraît être un résultat nécessaire de cette action toujours la même, et il n'est pas possible qu'il ne soit pas réalisé

libre des mondes. Par l'action incessante et universelle de tous les éléments qui constituent les sphères célestes, chaque système reste dans une situation qu'on peut regarder relativement comme fixe en un lieu de l'espace. Les mondes ne peuvent donc s'en aller errants à l'aventure, et la confusion n'est pas possible dans l'univers, puisque tous les systèmes de mondes se tiennent réciproquement en balance; et que par suite de leur nombre infini, sur tous les points de l'espace où ils sont placés viennent converger des forces incommensurables et qui, étant toutes égales à l'infini et opposées dans leur direction, se détruisent réciproquement.

Les observations faites par les astronomes sur le système solaire dont la terre est une dépendance, et desquelles il résulte que le soleil, avec toutes les planètes qui forment son cortége, est entraîné vers un point du ciel, la constellation d'Hercule, ne détruisent point la valeur de cette démonstration; la seule conséquence à tirer de la marche du soleil dans cette direction, c'est que le système solaire ne serait pas un système particulier, mais une dépendance d'un système plus vaste, qui aurait son centre inconnu d'attraction dans un point de l'espace, autour duquel il décrirait une orbite immense.

Il ne faut pas que la raison de l'homme s'arrête effrayée devant ces gigantesques conceptions; les millions, les milliards de lieues qui séparent les mondes ne sont rien dans l'infini, et quand on viendrait à supposer que tout ce que nous voyons de mondes, avec le secours des instruments astronomiques, ne compose qu'un seul système, toute cette partie de l'univers visible pour nous ne serait encore, par rapport à l'infini, que comme un point matériel auquel notre démonstration pourrait s'appliquer et que nous concevrions maintenu dans le lieu qu'il occupe par l'action et le concours des autres parties du tout infini que nous ne pouvons apercevoir. Nous ferons remarquer à ce propos que ce n'est pas l'infini qui échappe aux conceptions de la raison humaine, mais bien le fini, et que toutes les fois que celle-ci veut rester dans le fini, elle ne peut résoudre aucun problême, même ceux qui regardent les choses finies. C'est donc dans l'infini seul que la raison trouve la solution de toutes les questions et qu'elle rencontre l'objet de sa conception dernière, le terme de sa satisfaction et de son repos.

Maintenant que grâces à la faculté que possède la raison humaine de concevoir l'idée de l'infini, quoique sous une forme négative, et de prendre

cette idée pour point de comparaison avec les choses finies, nous pouvons considérer un système de mondes avec toutes ses dépendances comme n'occupant qu'un point de l'espace, et que par conséquent les distances qui séparent les sphères qui en font partie ne sont plus elles-mêmes, par rapport à l'infini, que comme si elles n'étaient pas, tout système occupant dans l'espace une place relativement fixe où il est maintenu par le concours de tous les autres, ne sera plus considéré par nous que comme un corps composé de parties mobiles qui pourront, dans ce système lui-même, devenu en quelque sorte indépendant par la neutralisation des forces extérieures qui agissent sur lui dans tous les sens, avoir leur centre d'attraction particulier. C'est autour de ce centre de gravitation qu'auront lieu les révolutions des parties mobiles de ce système, et tous les mouvements des sphères qui le composent seront réglés sans que ces mouvements intérieurs puissent en rien affecter les autres systèmes et amener la confusion et le désordre dans l'univers.

L'équilibre universel étant ainsi fondé par une action incessante, nécessaire, éternelle, à laquelle participent tous les éléments de la cause infinie, et la même action étant en même temps

efficace pour créer, dans chaque système particulier de mondes, des centres de gravitation qui régularisent tous les mouvements des sphères qui composent ces systèmes, (ce qui est indémontrable expérimentalement pour tous, mais ce qui doit être supposé par analogie d'après la connaissance des faits qui se passent dans le système soumis plus directement à l'observation de l'homme), qu'importe à l'ordre universel tous les accidents, toutes les variations, les métamorphoses, les créations et destructions auxquels donnent lieu, dans chaque système et sur tous les points de l'univers, les autres actions des causes et l'accomplissement des lois fatales en vertu desquelles elles exercent leur puissance éternelle. Elles peuvent détruire, transformer et renouveler les mondes et leurs parasites, sans que jamais l'harmonie universelle soit troublée. Quelque désordre apparent qu'il y ait dans la nature en un lieu particulier, ce désordre n'est que relatif. Que les mondes, que les soleils se détruisent, se transforment ou se renouvellent par des actions qui nous sont inconnues, parce-qu'elles sont inobservables; que leurs éléments désagrégés par la chaleur ou par d'autres causes naturelles, restent suspendus et flottent dans l'espace à l'état de vapeur; qu'ils se condensent

en des corps solides; qu'ils se liquéfient, qu'ils deviennent incandescents ou qu'ils s'éteignent, dans ces divers états leurs éléments sont toujours soumis à l'attraction et l'exercent eux-mêmes, selon les lois immuables qui sont les rapports nécessaires de ces actions indivisiblement unis à elles.

Sous l'influence des actions chimiques et physiques des éléments et de celles des corps dans lesquels ils sont immanents, et qui agissent les uns sur les autres avec leur puissance et leur activité incessante, la formation comme la destruction ou le renouvellement des mondes peuvent être conçus comme étant le produit de ces actions et de leur concours varié, car il faut à la puissance infinie, quoique procédant dans ses œuvres par les mêmes moyens, par les moyens les plus simples, la variété dans l'unité. Il peut donc y avoir et il y a sans nul doute variété dans les circonstances qui président à la formation, à la destruction, au renouvellement des mondes, et les forces que possédent les éléments peuvent agir diversement, de telle sorte qu'un monde soit produit dans des conditions différentes de celles qui ont produit un autre monde, sans qu'il y ait pour cela dérogation aux lois universelles.

La philosophie a de nos jours, à l'aide des

découvertes faites dans les sciences naturelles, tenté la solution du problême de la formation du système de mondes dont la terre fait partie; plusieurs hypothèses ont été proposées, parmi lesquelles il s'en trouve probablement une que les progrès futurs de la science démontreront d'une manière absolue être la véritable.

Comme il n'entre pas dans notre plan de discuter ces diverses hypothèses, nous nous arrêterons sur cette limite. Pour le but que nous nous proposons, il suffit que nous reconnaissions en fait l'existence des pouvoirs en vertu desquels les éléments de la cause agissent et qui sont leurs propriétés. Quant aux conditions et circonstances dans lesquelles ces forces ont agi pour former les mondes, elles peuvent être ignorées sans que cette ignorance fatale puisse en rien affaiblir, dans sa base logique, la théorie des causes de l'univers que nous avons fondée sur l'existence d'une substance multiple. Nous laissons donc aux savants proprement dits le soin de dégager la vérité (ce qu'ils parviendront à faire inévitablement un jour) sur la question de la formation du système solaire. Mais que le monde habité par nous ait été formé par la condensation des éléments volatilisés précédemment dans l'espace par la chaleur, qu'il ait été produit, ainsi que toutes

les planètes de ce système, par l'explosion d'une masse incandescente d'éléments; que le mouvement de projection, nécessaire à la rotation des corps planétaires autour du soleil, dont ils seraient les fragments brisés et qui les force à tourner autour de lui par son attraction supérieure, ait eu pour cause la force expansive des gaz; que, par le frottement de ces corps dans l'éther, s'il existe, ou contre les parties de la substance matérielle répandue dans l'espace, leur mouvement s'affaiblisse, et, qu'après avoir tourné des millions d'années autour de leur centre de gravité, ils s'y réunissent pour donner naissance à de nouveaux systèmes, par de nouvelles explosions ou par une vaporisation et une condensation nouvelles de leurs éléments : telles sont peut-être les lois de formation et de destruction des mondes. Toutes ces hypothèses peuvent être également vraies, car elles sont dans les conditions du possible et doivent trouver leur place dans la série de formations et de destructions successives que nous sommes forcé de supposer pour concevoir l'exercice d'une puissance éternelle qui, pour être infinie, a besoin de la variété, condition indispensable de la manifestation de la toute-puissance elle-même.

Ainsi, en thèse générale, nous admettons

comme possibles toutes ces hypothèses sans en écarter aucune. Pour nous, la question principale, la question éminemment philosophique n'est point là ; elle est dans la constitution de la cause, elle est dans les propriétés actives de ses éléments, dans leur nombre nécessaire, infini, qui leur permet les actions variées par lesquelles toutes choses sont formées ou détruites. Laissant donc de côté les hypothèses diverses sur la formation des mondes, la connaissance d'une action universelle et incessante de tous les éléments dont la puissance est égale à celle qui est nécessaire pour mettre éternellement en activité les mondes, et la constatation des propriétés chimiques et physiques des corps, qui donnent naissance à leurs mouvements spontanés, suffisent actuellement pour exclure, comme inutile à la solution du problême de l'univers, l'intervention de tout être surnaturel. Il est satisfait ainsi aux conditions d'un équilibre universel et à l'origine de tous les mouvements particuliers des corps célestes, réglés et dominés par l'action incessante, universelle, de l'attraction dont l'effet, fatal et logique à la fois, est un ordre immuable qu'aucun accident ne peut ni troubler, ni détruire.

Avec l'action universelle et constante de l'at-

traction, le chaos n'est possible dans aucun temps de l'éternité et il n'y a pas de mouvements désordonnés dans l'univers. Avec les lois qui président à la création, au progrès, à la transformation, à la destruction des êtres contingents formés par l'association des éléments, tous les changements, toutes les variations, sont également possibles, sans que l'équilibre et l'harmonie du tout soient jamais mis en péril.

Dans le vaste sein du tout infini où les mondes, les systèmes de mondes ne sont plus que des individualités contingentes, ils naissent et meurent à leur tour, et les lois fatales de vie et de mort s'appliquent à eux comme aux plus petits êtres. Cette hypothèse d'une génération successive des mondes n'est point gratuite; elle repose aujourd'hui non sur une simple spéculation, mais sur les observations faites dans le ciel où des étoiles ont disparu, où d'autres paraissent en formation visible dans ces masses de vapeur appelées nébuleuses par les astronomes. Cette hypothèse, qu'on peut regarder comme une vérité démontrée par le fait aussi bien que par le raisonnement qui en découvre la nécessité au point de vue de l'exercice de la puissance éternelle, cette hypothèse, disons-nous, conduit à regarder la destruc-

tion des mondes comme un événement régulier, conforme aux lois de l'univers; cette destruction n'est point contre l'ordre mais selon l'ordre, qu'elle ait lieu soit par une décadence progressive, soit par un accident fortuit, peu importe : elle est inévitable. Rien n'est donc plus vrai que la fin tant de fois prédite à notre planète, cette fin doit arriver un jour; quand, comment et par quel événement s'accomplira-t-elle? C'est ce que nous ignorons. Peut-être sera-t-elle l'effet d'une progression lente, peut-être sera-t-elle l'effet d'un accident, du choc d'une comète, par exemple, car, bien qué, dans l'ordre universel, l'équilibre soit constant entre tous les systèmes de mondes, il n'y a pas de raison péremptoire pour empêcher que, dans un système particulier, il n'y ait de ces rencontres fatales, attendu que ces accidents, qui changeraient l'économie du système où ils arriveraient, ne troubleraient en rien l'harmonie universelle. Dans l'hypothèse donc où cet événement se réaliserait pour la terre, si alors il existait encore des hommes, au milieu des convulsions d'une création expirante, la nature paraîtrait dans un affreux désordre aux témoins et aux victimes de cette catastrophe; ils croiraient sans doute, parce que leurs rapports d'existence

seraient violemment détruits, que l'univers entier devrait périr avec eux, mais il n'en serait rien, l'harmonie universelle n'en serait aucunement troublée. Cette destruction partielle ne serait que le signal d'une création nouvelle et d'une simple modification dans les rapports des mondes composant le système particulier où cet événement aurait lieu; et ce système, eu égard aux autres, resterait dans les mêmes conditions d'équilibre et d'harmonie. La destruction d'un monde n'est donc dans l'univers qu'un accident conforme aux lois qui règlent la destinée de tous les êtres contingents, elle n'est, pour le système entier de l'univers, pas plus importante en réalité que la destruction du plus petit être dans ce monde lui-même. Cet accident, bien loin d'être un mal et un désordre, est, au contraire, la condition d'une renovation sans laquelle la puissance des causes cesserait d'être infinie.

En résumé, du point de vue où nous nous trouvons placé par la connaissance d'une action universelle qui maintient les systèmes des mondes dans un équilibre constant et nécessaire, équilibre qui est et ne peut pas ne pas être, et qui, dans cette condition, doit être considéré comme appartenant à l'ordre des choses éternelles que nous avons, par le mot de nécessité,

distingué de l'ordre des choses contingentes, de l'ordre des choses qui sont mais qui peuvent ne pas être, et pour lesquelles nous avons réservé le mot de fatalité; l'harmonie universelle est un fait éternel dont l'existence est aussi absolue que l'existence de la cause elle-même. L'harmonie universelle existe nécessairement comme la cause et, parce que la cause existe avec le nombre de ses éléments, avec leurs attributs, avec leur activité incessante, avec leurs rapports ou lois nécessaires, contemporaines de leur éternité, elle existe comme fait absolu, comme nécessité éternelle, sans commencement ni fin; elle n'a été produite et ne sera détruite dans aucun temps.

Cette vérité étant posée, et les lois fatales de création, de progrès, de transformation et de destruction étant données comme appliquées à tous les êtres qui composent l'univers phénoménal, aux mondes et à leurs habitants et comme conditions de l'exercice éternel de la puissance des causes, il nous est facile de concevoir sans effort, dans la théorie que nous avons presentée, la raison de l'harmonie universelle en même temps que la raison de toutes les révolutions, destructions, créations, transformations, qui affectent les êtres phénoménaux qui consti-

tuent l'univers matériel, de concevoir enfin le double phénomène de l'ordre immuable et du changement, sans que jamais il y ait contradiction entre ces deux ordres de faits, tous deux nécessaires à la manifestation de la toute-puissance des causes et tous deux corrélatifs pendant l'éternité, quoique différents, l'un par la constance de ses effets, l'autre par son inconstance fatale qui, malgré la contingence de ses résultats relativement aux êtres individuels, est cependant un fait éternel par leur succession. Dans la production de ces grands et universels phénomènes de l'ordre et du changement, tous les éléments de la cause ont deux emplois, deux rôles distincts : l'un général, l'autre individuel. Sous le rapport de l'ordre universel, éternel, immuable, ils sont comme les citoyens d'une république éternelle qui tous, par leur concours, contribuent à former la loi sociale et harmonique à laquelle ils obéissent tous. Dans cette cité sans bornes, qui occupe l'espace infini, tandis que l'équilibre repose sur une action générale, incessante, simultanée, qui est la loi universelle, expression de leurs rapports nécessaires, chacun des atômes, partie intégrante de cette immense société, en même temps qu'il concourt à l'ordre général avec ses éternels

contemporains, exerce son activité par mille associations successives dans lesquelles il déploie individuellement les ressources de sa puissance infinie, sans que jamais ses actions particulières nuisent à l'unité de l'état et troublent l'harmonie universelle.

En rapprochant le phénomène de l'attraction de la loi d'association que nous avons démontrée être le moyen unique, rationnel, nécessaire, de toute création, et en considérant, comme nous l'avons fait dans l'infini, les effets de cette tendance qu'ont tous les éléments de la cause universelle à s'associer les uns aux autres, tendance qui, en raison même de l'infinité de leur nombre, les empêche de se réunir en une seule masse; l'intelligence humaine, ne peut qu'admirer, en face de ce sublime résultat, la simplicité et la fécondité des lois par lesquelles l'ordre, l'harmonie et la variété sont produits dans l'univers. La même action suffit à la fois pour produire un double effet, elle sépare par groupes dans l'espace les éléments de la cause infinie, ce qui leur laisse leur indépendance et leur activité individuelle, et leur permet de former en quelque sorte librement, par leurs associations variées et successives, toutes les créations, les destructions et les transformations nécessaires à l'exercice de leur causalité éternelle. ([b])

## CHAPITRE III.

### SUITE DU PRÉCÉDENT, RÉPONSE AUX OBJECTIONS SUR LA PUISSANCE MOTRICE INHÉRENTE AUX ÉLÉMENTS.

Dans le chapitre précédent, nous avons admis comme une vérité d'expérience, comme un fait acquis à la science positive, que les éléments de la substance dont tous les êtres corporels de l'univers sont composés, possèdent la propriété de s'attirer les uns les autres; nous avons également admis que toutes les propriétés chimiques et physiques, qui sont les causes de leurs mouvements accidentels et spontanés, leur appartiennent en propre et que, par conséquent, la substance universelle a le pouvoir de générer elle-même les mouvements et actions nécessaires à la production des phénomènes célestes.

Mais, comme on nous contestera sans doute cette puissance motrice que nous accordons aux éléments de la substance cause, soit en nous objectant le préjugé de l'existence d'un moteur universel, et en reproduisant, sous cette forme, l'hypothèse Dieu, soit en nous objectant les

hypothèses admises dans les sciences physiques au sujet des agents naturels qui remplacent aujourd'hui l'action directe de Dieu, nous allons répondre à ces objections.

Avant les découvertes modernes faites dans les sciences naturelles et sous la domination des dogmes théologiques, le préjugé le plus généralement admis, on peut même dire le seul, était l'impuissance absolue de la substance matérielle de se mouvoir par elle-même; de cette impuissance on concluait que tous les phénomènes du mouvement avaient pour cause un principe surnaturel. La science était ainsi réduite à une synthèse fort simple; un seul personnage mythologique, suffisait pour tout expliquer, c'est-à-dire que, par l'intervention de cet être qui expliquait tout, on n'expliquait rien. Avec ce dogme, espèce de prison intellectuelle où la science était renfermée dans une formule symbolique, il n'y avait pas de science réelle; en sachant tout ainsi, on ignorait tout. Au sein même de cette synthèse symbolique, malgré elle et instinctivement contre elle, la raison humaine chercha et trouva enfin, avec le secours de la méthode expérimentale, les éléments des sciences naturelles. En voyant agir spontanément les êtres matériels, le besoin d'expliquer leurs actions suggéra des

hypothèses secondaires qui durent respecter les croyances dominantes, se concilier avec les dogmes et se prêter en même temps à l'explication des phénomènes observés. C'est à cette double nécessité qu'il faut attribuer l'hypothèse de l'existence des agents naturels. Grâce à ces puissances intermédiaires, on put conserver à la fois le dogme d'un moteur surnaturel et celui de l'inactivité de la matière, qui lui est corrélatif. L'intervention de ces agents est donc un terme moyen qui signale une époque de transition. Il permit d'expliquer les phenomènes physiques, sans exclure Dieu qu'on ne pouvait plus faire intervenir à chaque instant et mettre aux ordres des expérimentateurs, et sans déclarer que les éléments des corps avaient par eux-mêmes la puissance d'agir, ce qui aurait détruit un des plus puissants arguments de la théologie. Les agents naturels, dont l'existence est enseignée dans les cours publics, sont au nombre de cinq : l'attraction, l'électricité, le magnétisme, le calorique, la lumière.

Nous accordons sans difficulté aux savants qui étudient les phénomènes naturels et les lois qui les régissent, l'existence hypothétique de ces agents, au moyen desquels ils rassemblent et réunissent par groupes les divers phénomènes.

C'est une ressource précieuse pour les reconnaître, pour les classer, les comparer; comme moyen scientifique, cette hypothèse a produit d'excellents résultats, mais il y a loin de l'hypothèse des agents naturels à la reconnaissance positive de l'existence de ces agents, comme étant des êtres spécifiques. La vraie philosophie ne peut admettre leur existence pour certaine, elle n'est nullement prouvée et d'ailleurs elle est bien près d'être abandonnée par les physiciens eux-mêmes. Déjà ceux d'entre eux qui professent la science avec indépendance ont exclu de la famille des cinq agents naturels l'attraction, qu'ils avouent et reconnaissent être une propriété inhérente aux éléments matériels. Dire en effet que l'attraction est un agent et non une action pure et simple, lorsque le mot lui-même qui l'exprime emporte l'idée, non d'une substance, d'un être spécifique, mais d'une action, c'est faire violence aux choses, aux idées qui les représentent, c'est torturer les mots et vouloir les forcer de signifier ce qu'ils ne signifient pas, c'est changer la nature des choses, c'est transformer l'action et la substantifier, c'est faire un être de ce qui n'est qu'un mode d'activité de l'être, un pur phénomène; c'est, en dernière analyse, personnifier l'idée d'un fait et créer en

quelque sorte dans la physique elle-même, un être mythologique qui vient compliquer inutilement la science, et dont l'existence est, même dans le système de la création de la matière, une véritable superfétation. Car, dans cette hypothèse, il est beaucoup plus simple de supposer que le créateur, à qui l'on accorde une toute-puissance absolue, a pu créer la matière attractive, au lieu de lui donner un agent spécial pour la faire mouvoir. Quant aux autres agents naturels, réduits à quatre par l'exclusion de l'attraction, leur existence spécifique ne nous paraît pas non plus absolument nécessaire pour l'explication des phénomènes qu'on leur attribue : car, si la substance matérielle peut être considérée comme attractive, sans aucune difficulté, elle peut être considérée comme étant lumineuse, calorifique, magnétique, électrique par elle-même, avec d'autant plus de raison que, dans les combinaisons des corps, les phénomènes que l'on attribue à ces agents naturels paraissent être aussi souvent des effets déterminés que des causes déterminantes.

De ces quatre agents, d'ailleurs, il en est un, la lumière, qui n'est déjà plus nécessaire, puisque les phénomènes lumineux s'ex-

pliquent par l'hypothèse des ondulations de l'éther. Quant aux trois derniers qui sont l'électricité, le calorique, le magnétisme, les rapports intimes que l'on découvre entre eux ayant déjà donné lieu aux expérimentateurs de penser qu'ils appartiennent à une seule et même cause, dont ils ne sont que les diverses manifestations, de là il n'y a pas une grande distance à supposer qu'ils ne sont en réalité que de simples phénomènes produits par l'action des corps qui s'échauffent, s'électrisent, se magnétisent réciproquement comme ils s'attirent, et il est permis à la philosophie de présumer et d'annoncer, au milieu des doutes qui se multiplient sur l'existence des agents naturels, qu'un jour la science elle-même se simplifiera, en reconnaissant les phénomènes qu'on attribue à des agents spéciaux comme étant des modes divers de l'activité de la cause universelle, une et identique dans sa substance.

Quoiqu'il en soit, comme dans les deux hypothèses philosophiques qu'on peut opposer à la nôtre sur la cause de l'univers, les agents naturels, en admettant même qu'ils existent spécifiquement (qu'ils soient créés ou incréés), n'auraient point par eux-mêmes la puissance motrice initiale avec laquelle ils mettraient en

mouvement tous les corps, et qu'il faudrait remonter, dans ces hypothèses, à un moteur universel ayant en soi le principe et la raison de cette puissance, nous devons écarter de la question qui nous occupe l'hypothèse des agents naturels. Qu'ils existent ou non, peu nous importe; philosophiquement et dans la recherche des causes premières, ce n'est pas à eux que nous avons à faire, et toute objection fondée sur leur existence nous est indifférente, attendu que, comme agents, ils ne seraient pas principes et causes premières du mouvement des corps. C'est donc sur un terrain plus élevé que nous transportons la question du principe de la force motrice universelle, pour trouver la solution de ce problème, dans une raison purement métaphysique tirée de la loi de la toute-puissance même, considérée dans les conditions logiques et nécessaires de sa manifestation, qui sont la relation et le nombre.

Pour résoudre cette question et réfuter l'objection qu'on pourrait nous opposer, en disant que les atômes élémentaires n'ont pas la puissance de se mouvoir spontanément, mais qu'ils reçoivent le mouvement médiatement ou immédiatement d'un moteur universel, unique et simple dans sa constitution, comme pour ré-

soudre toute autre question, il faut d'abord la bien poser : car une question bien posée est déjà pour ainsi dire une question résolue.

Le problème que nous cherchons à résoudre étant celui du mouvement en général, pour procéder logiquement, il faut d'abord savoir ce que c'est que le mouvement et se bien garder, comme l'ont fait certains philosophes, de lui donner une existence en quelque sorte indépendante, en le considérant d'une manière absolue. Le mouvement en soi n'est rien autre chose que le déplacement d'un atôme ou d'un corps qui change de lieu : le mot mouvement n'exprime donc en réalité que le phénomène de cette translation. Cette translation, en tant qu'elle est un effet, est produite par une action, et il est logiquement rigoureux que cet effet exige, pour être réalisé, une relation, aucune action ne pouvant être produite sans l'existence de deux termes, puisque, sans l'existence de ces deux termes, elle n'aurait pas de raison.

Ainsi, la condition d'une relation étant nécessaire à l'existence de ce phénomène, il ne faut déjà plus demander quelle est la cause, mais bien quelles sont les causes du mouvement : car il n'y a pas et il ne peut y avoir une cause solitaire du mouvement. Le raisonnement nous

ramène encore ici fatalement à la condition de pluralité, et, pour concevoir la production du phénomène du mouvement, la logique nous oblige encore à dire : ce n'est pas à l'unité simple, mais au nombre que la puissance appartient. Un être simple et solitaire placé dans l'espace, de quelque nature qu'on le suppose, ne se mouvrait pas : car il n'aurait ni en lui, ni hors de lui, la raison d'un mouvement quelconque, il ne pourrait ni se mouvoir lui-même, ni mouvoir, ni être mu. Dans la raison du mouvement, considéré comme action, il y a donc la condition essentielle, indispensable, nécessaire de la pluralité; et, pour arriver de suite au nœud de la question, ce n'est que dans une cause dont la constitution est multiple, dans une cause composée de causes, dans une cause complexe enfin, que le mouvement est logiquement possible et se produit.

La cause de l'univers, telle qu'elle est constituée dans notre hypothèse, avec la propriété d'attraction qui est démontrée déjà lui appartenir par le fait et que les physiciens lui reconnaissent, est donc une cause en puissance de produire le mouvement, une cause qui le produit effectivement. Cette propriété à elle seule est égale en puissance à la force nécessaire pour mettre en mouvement tous les mondes, et, comme

elle appartient à tous les éléments de la cause, elle est égale à l'infini. Cette force motrice ne rencontre pas et ne peut rencontrer de résistance dans son infinité absolue, puisqu'elle est commune à tous les éléments. L'inertie prétendue de la substance élémentaire des corps, celle même des corps, n'existe pas et n'a rien de positif, elle n'est qu'une condition relative, qu'un accident de position. Tous les éléments de la cause, comme les corps eux-mêmes formés par eux, sont tous en général également moteurs et mobiles et, si on les considère dans leurs rapports particuliers, en même temps qu'ils sont des résistances relatives, ils sont tous des forces et des leviers les uns pour les autres. Tous sont susceptibles, par leur double faculté de mouvoir et d'être mus, de générer spontanément et de se communiquer le mouvement. Ils le donnent, le reçoivent ou le font naître spontanément, selon leurs rapports, leurs situations respectives, et cela en vertu de leur virtualité, de leur puissance innée de causes, en vertu surtout de la mutualité de cette puissance qui a sa raison, sa loi souveraine dans la relativité nécessaire, qui est inséparable de l'existence du nombre.

Considérée en général et d'une manière abstraite, la puissance motrice des éléments est donc

absolue; il y a en eux tous, comme causes, dans leurs diverses propriétés physiques, le principe du mouvement universel. Il faut faire attention toutefois que, dans l'ordre des choses créées où tout commence, progresse et finit, tous les mouvements des êtres corporels ne sont que des accidents relatifs et finis comme eux. Le mouvement propre et spécial dont ils peuvent être animés, n'est que temporel; comme ils doivent périr, il cesse d'être avec eux, il est d'ailleurs soumis à toutes les conditions de leurs rapports réciproques. Ainsi, dans le monde phénoménal, le mouvement perpétuel est une chimère, aucun être formé dans le temps ne peut le posséder; mais tandis que les êtres corporels périssent et que leurs mouvements cessent avec eux, la puissance initiale et spontanée des éléments immortels n'est jamais compromise par la destruction des êtres passagers qu'ils ont formés. Cette puissance se retrouve en action, sous d'autres formes, dans d'autres relations; elle compose, détruit et recompose sans cesse de nouveaux êtres avec l'inépuisable activité, avec la spontanéité éternelle qui est la propriété nécessaire des causes. Elle les anime de tous les mouvements indispensables à leur emploi dans l'univers, et, comme elle est immanente en eux, sous des formes déterminées,

c'est à elle qu'ils doivent la propriété de se mouvoir spontanément selon les lois qui les régissent, lois qui ne sont rien autre chose que les rapports nécessaires en vertu desquels ils existent.

Quant à cette force motrice universelle, propriété de tous les éléments et dont le mode le plus général est l'attraction, si, par hasard, on venait nous demander la raison de son existence, nous aurions pour toute réponse à dire qu'elle existe et qu'en tant qu'elle est la propriété de la cause éternelle, elle est cause comme elle et jouit du privilége de n'avoir d'autre raison de son existence que son existence même.

Ce privilége que nous avons reconnu, dans le chapitre troisième du premier livre, être celui de toutes les causes, sans exception pour aucun système, suffirait pour détruire toute objection, si notre conclusion en faveur de la spontanéité d'action des atômes n'était justifiée d'ailleurs par le fait de la possession de cette puissance, que le raisonnement autorise à considérer comme éternel par cela seul qu'il est actuel. Attendu d'ailleurs qu'il n'existe aucune preuve que les éléments ont reçu la puissance de se mouvoir dans un temps quelconque, il faut la considérer comme leur éternelle propriété. Cette conclusion

absolue; il y a en eux tous, comme causes, dans leurs diverses propriétés physiques, le principe du mouvement universel. Il faut faire attention toutefois que, dans l'ordre des choses créées où tout commence, progresse et finit, tous les mouvements des êtres corporels ne sont que des accidents relatifs et finis comme eux. Le mouvement propre et spécial dont ils peuvent être animés, n'est que temporel; comme ils doivent périr, il cesse d'être avec eux, il est d'ailleurs soumis à toutes les conditions de leurs rapports réciproques. Ainsi, dans le monde phénoménal, le mouvement perpétuel est une chimère, aucun être formé dans le temps ne peut le posséder; mais tandis que les êtres corporels périssent et que leurs mouvements cessent avec eux, la puissance initiale et spontanée des éléments immortels n'est jamais compromise par la destruction des êtres passagers qu'ils ont formés. Cette puissance se retrouve en action, sous d'autres formes, dans d'autres relations; elle compose, détruit et recompose sans cesse de nouveaux êtres avec l'inépuisable activité, avec la spontanéité éternelle qui est la propriété nécessaire des causes. Elle les anime de tous les mouvements indispensables à leur emploi dans l'univers, et, comme elle est immanente en eux, sous des formes déterminées,

c'est à elle qu'ils doivent la propriété de se mouvoir spontanément selon les lois qui les régissent, lois qui ne sont rien autre chose que les rapports nécessaires en vertu desquels ils existent.

Quant à cette force motrice universelle, propriété de tous les éléments et dont le mode le plus général est l'attraction, si, par hasard, on venait nous demander la raison de son existence, nous aurions pour toute réponse à dire qu'elle existe et qu'en tant qu'elle est la propriété de la cause éternelle, elle est cause comme elle et jouit du privilége de n'avoir d'autre raison de son existence que son existence même.

Ce privilége que nous avons reconnu, dans le chapitre troisième du premier livre, être celui de toutes les causes, sans exception pour aucun système, suffirait pour détruire toute objection, si notre conclusion en faveur de la spontanéité d'action des atômes n'était justifiée d'ailleurs par le fait de la possession de cette puissance, que le raisonnement autorise à considérer comme éternel par cela seul qu'il est actuel. Attendu d'ailleurs qu'il n'existe aucune preuve que les éléments ont reçu la puissance de se mouvoir dans un temps quelconque, il faut la considérer comme leur éternelle propriété. Cette conclusion

est encore légitimée par le motif suprême que c'est seulement dans une cause nombre, par la présence en elle de principes générateurs multiples, et par leurs relations mutuelles qu'on peut concevoir la raison et le moyen des phénomènes du mouvement, ses rapports, ses lois, à l'exclusion de toute cause simple, solitaire ou indivisible, dont la constitution se refuserait logiquement à la production de ces phénomènes, attendu surtout que la force motrice se composant et se décomposant, s'additionnant et se divisant, implique nécessairement l'existence du nombre dans la cause génératrice de ces effets. Supposer, comme l'ont fait les philosophes spiritualistes, le principe du mouvement dans une cause simple où il ne pourrait naître faute de rapport, c'est avoir rendu la solution du problême inintelligible, parce qu'elle est absurde.

## CHAPITRE IV.

### DE L'ÉTERNITÉ DE L'UNIVERS.

L'univers est éternel. Tel est le corollaire suprême que l'intelligence humaine déduit nécessairement, logiquement, de l'existence d'une cause éternelle et de la connaissance des lois par lesquelles cette cause est cause. Cette vérité, la plus élevée, la dernière de toutes celles que la raison peut et doit concevoir pour arriver à ses limites et se reposer dans l'infini, qui oserait la contester et la nier? Où est l'être intelligent et raisonnable qui pourrait soutenir comme étant vraies les deux propositions contradictoires de l'existence d'une cause éternelle et d'un commencement de l'univers? Cette inconséquence n'est possible qu'autant que l'on nierait l'autorité de la raison humaine, et que, pour avoir le droit d'être absurde, on aurait chassé de son siége le juge qui doit conserver ou rétablir entre les idées et ce qui est, le rapport exact qu'on nomme la vérité. Mais cette négation de l'autorité de la raison par elle-même est un suicide impossible. La

constitution intellectuelle et morale de l'homme est telle qu'il n'est pas permis à la raison de se nier. C'est une souveraine qui ne peut abdiquer son pouvoir; par sa nature, elle est un juge nécessaire, en vain voudrait-elle porter un arrêt contre elle-même et décliner sa compétence, elle ne pourrait le faire légitimement, car le jugement par lequel elle aurait nié son autorité serait, par le fait de cette négation, un jugement nul.

Ainsi donc, dès que l'intelligence conçoit une cause éternellement nécessaire, elle conçoit implicitement un effet éternel, et dès qu'elle a conçu dans cette cause un moyen d'exercer son éternelle activité par une succession infinie de créations, en même temps que toute idée de commencement et de fin doit disparaître pour l'univers, effet éternel de la toute-puissance de cette cause, l'idée d'un commencement et d'une fin doit être conservée pour chacune des créations successives qui viennent, dans le temps fatal qui leur est assigné par les lois de la puissance même, prendre leur place dans le monde phénoménal et former un des anneaux caducs de cette chaîne de vie qui va se perdre dans les abîmes insondables de l'éternité.

Alors l'intelligence, à l'égard des deux idées

du fini et de l'infini, dont le rapport est l'objet du problême qu'elle se propose, se trouve satisfaite par l'existence éternelle de l'univers et par le commencement et la fin de tous les êtres passagers qui naissent, progressent et meurent dans son vaste sein. Hors de cette double conception, il n'y a que faiblesse, contradiction, inconséquence, absurdité pour l'intelligence; il n'y a que négation de la raison qui, après s'être condamnée injustement, se relève toujours de sa déchéance et en appelle sans cesse à elle-même de son propre jugement, toujours nul de plein droit quand elle se nie; jugement qui d'ailleurs ne pourrait être exécuté que par l'anéantissement de l'homme lui-même.

L'erreur capitale des prophètes révélateurs et des poètes, qui ont prétendu donner à l'homme une histoire du commencement de l'univers, n'a pas été seulement de rapetisser la cause infinie, éternelle, aux proportions d'une cause finie et temporelle, et de faire, de cette cause personnifiée qui commence l'œuvre du monde et l'accomplit dans un temps déterminé pour se reposer ensuite, une contrefaçon de l'ouvrier humain et de ses travaux bornés, mais d'avoir supposé un fait logiquement impossible, celui d'un commencement de l'univers, fait que l'ignorance crédule

et irréfléchie a bien pu accepter, mais que la raison n'a jamais pu comprendre et ne comprendra jamais : car ce qui est illogique et absurde ne se comprend pas. En se refusant donc à comprendre le commencement de l'univers et en rejettant toutes les cosmogonies religieuses, poétiques et mythologiques qui lui racontent ce commencement, la raison ne montre point sa faiblesse et son insuffisance, elle fait au contraire ce qu'elle doit faire, et rend à l'homme le service qu'elle doit lui rendre. Toutes ces petites fables avec lesquelles on a bercé, dans son enfance, la raison humaine, ne peuvent satisfaire le besoin qu'elle a de l'infini dans ses conceptions. En la renfermant dans un cercle borné, ces fictions la rapetissent elle-même et l'empêchent d'arriver à cette équation entre une cause éternelle et son effet éternel, et d'atteindre ainsi la dernière limite qui puisse lui être imposée par la nature des choses. La cause éternelle ne peut en effet être cause éternelle pour la raison qu'autant qu'elle est éternellement active. Ainsi, de l'éternité de la cause, la raison est obligée de conclure, par la loi de relation qui est son essence même, l'éternité de l'effet de cette cause, et l'univers lui apparaît comme une nécessité égale à celle de la cause. L'être intelligent et raisonnable qui

pourrait comprendre un commencement de l'univers, serait obligé de comprendre en même temps le commencement d'une cause éternelle : il faudrait qu'il comprît deux absurdités égales. Il n'y a pas moyen d'échapper à la loi de la raison, elle ne permet pas à l'intelligence de s'égarer; dès que celle-ci a pu concevoir une cause éternelle, il a fallu à cette cause un éternel effet qui est l'univers. Nier l'éternité de l'univers serait nier l'éternité de la cause.

C'est en refusant de reconnaître comme rationnelles et comme vraies toutes les traditions qui donnent un commencement à l'univers et qui en font, dans les cosmogonies religieuses et poétiques, un accident capricieux, l'effet d'une volonté libre et agissant sans nécessité, que la raison rentre dans ses droits et se retrouve dans son domaine, l'infini. Alors elle conçoit au-delà de ces fictions, qui limitent la cause et la rendent inintelligible comme cause éternelle, une nécessité rationnelle, un ordre immuable, une manifestation infinie de la toute-puissance, une équation logique et nécessaire à la fois entre l'éternité de la cause et celle de son effet, qui lui fournit, dans ce rapport suprême, le dernier terme de comparaison par lequel elle puisse mesurer la toute-puissance de la cause qui alors se développe

magnifiquement devant elle dans l'infinité de son effet. Admirable résultat de la vérité logique! De ce point de vue, ce n'est plus l'idée de l'infini, l'idée de l'éternité qui pourrait accabler et confondre la raison, ce serait celle du fini que la raison ne comprendrait plus lui-même, si elle ne venait se reposer et trouver le principe de toutes les choses temporelles dans l'idée d'une cause infinie, éternelle, et dans la connaissance des lois et du moyen en vertu desquels cette cause produit toutes les créations. Ces lois qui rendent intelligibles l'existence éternelle de l'univers et par lesquelles est résolu le double problême de l'infini et du fini, dévoilent à la fois le secret de l'éternité et celui du temps; par elles, la cause éternelle est immanente dans ses œuvres successives et temporelles pendant les cycles infinis de l'éternité.

En présence de cet horizon illimité, où se déroule, pour l'imagination, une œuvre sans commencement ni fin, dont tous les accidents se résument en une éternelle transformation qui est la vie de la cause elle-même, que deviennent ces récits fabuleux d'un Dieu qui se réveille dans le néant, et qui, sortant du sommeil de son éternité, vient commencer un monde, espèce de rêve dont l'illusion ne doit durer qu'un moment.

Cette conception bornée et toutes celles qui lui ressemblent sont insuffisantes pour l'intelligence humaine; d'elle même, elle s'élève plus haut que ces prétendues révélations qui tombent dans le domaine du fini. L'idée de l'éternité, qu'elle comprend et qu'elle leur oppose, les dévore comme de vaines ombres qui flottent sur son abîme où la raison les précipite en s'écriant qu'il est impossible que ces fables, appelées divines, soient vraies. Dans tout système qui suppose que l'univers est le rêve passager d'un Dieu, pour la raison, ce Dieu ne peut être que le rêve passager de l'homme. La vérité certaine, que la raison démontre et proclame, c'est que l'univers est éternel, c'est qu'il est impossible de remonter à un premier anneau de la chaîne non interrompue des créations qui se succèdent dans la série infinie des temps, puisque le premier anneau de cette chaîne n'existe pas et ne pourrait être supposé sans anéantir logiquement la puissance éternelle, dont l'action n'a ni commencement ni fin.

En face de ces idées de cause éternelle et d'effet éternel, toutes deux corrélatives et adéquates à l'infini, qu'est-ce donc que les chronologies qui comptent les jours de la création, font remonter l'univers à quelques milliers d'années et

limitent ainsi la puissance de l'éternel? Non, mille fois non, il n'y a pas de chronologie pour l'éternité. Les annales des actes de la toute-puissance infinie n'ont pas de point de départ dans le temps. Depuis que les causes existent, c'est-à-dire éternellement, elles ont produit des mondes, des systèmes dé mondes qui ont progressé, se sont métamorphosés et détruits en suivant les lois nécessaires de leurs causes éternelles. La puissance de ces causes a été de toute éternité ce qu'elle est dans le présent même. Elles n'ont jamais fait autre chose que créer, métamorphoser et détruire la multitude des êtres et des mondes qui peuplent l'espace infini; leur triple puissance a été, est et sera sans cesse en action dans toute sa plénitude; elle s'est exercée, s'exerce et s'exercera dans tous les lieux de l'espace, toujours variée dans ses œuvres et toujours la même dans son principe et ses lois. Ici, elle forme un monde nouveau des débris d'un monde ancien; là, un soleil s'éteint tandis que plus loin un autre commence sa brillante carrière. Ces astres ont leur vie mesurée par le temps, comme les plus petits êtres qu'ils éclairent de leur lumière. Ils existent des millions, des milliards de siècles, et s'ils paraissent inaltérables et immortels, c'est que leur vie est infiniment plus

longue que celle des êtres éphémères qui les observent; mais il faut qu'ils périssent à leur tour, et il y a des générations infinies et successives de mondes et de soleils comme il y a des générations d'êtres de toute espèce, pour occuper l'activité effrayante des causes qui ne se reposent jamais. Par le moyen de cette succession infinie, la naissance, la vie et la mort, représentées par les lois de création, de métamorphose, de progrès et de destruction, se tiennent par la main comme trois sœurs inséparables filles de l'éternité, que le temps semble dévorer, mais qu'il reproduit tour à tour sous toutes sortes de formes. Par elles, l'univers, considéré dans son ensemble, jouit d'une existence éternelle, il n'est jamais ni jeune ni vieux. En face de son éternité, le passé, le présent, l'avenir ne sont qu'un; le temps lui-même, qui semble tout enfanter et tout détruire, est anéanti. Pour l'univers, effet éternel et nécessaire d'une cause éternelle, comme pour la cause, l'éternité n'est qu'un immortel présent; dans son infinité, il renferme tous les êtres possibles, ce qui périt dans un lieu renaît dans un autre, et l'univers est un tout toujours parfait.

Les deux notions de l'éternité de la cause et de l'éternité de l'univers ont donc entre elles une corrélation nécessaire qui est le dernier rapport,

la dernière vérité logique que l'intelligence puisse concevoir et que le raisonnement puisse fournir. Au-delà de ces deux vérités indivisibles, il n'y a plus rien d'intelligible; en deçà, il n'y a que la négation de la toute-puissance infinie et de l'éternité de la cause. Ce sont là les deux bornes du monde intellectuel qui limitent toutes les spéculations possibles de la raison, les deux idées suprêmes qui réunissent dans un rapport nécessaire, qui a pour expression l'infini, l'idée d'une cause éternelle et celle d'un éternel effet, l'univers.

## CHAPITRE V.

### L'INDUCTION LOGIQUE EST LE SEUL MOYEN DE CONNAITRE LA CAUSE PREMIÈRE.

L'existence de l'univers étant démontrée éternelle par la nécessité où se trouve logiquement la cause d'être éternellement cause, et la loi d'association des éléments constitutifs de cette cause étant le seul moyen qu'elle ait d'exercer éternellement sa puissance et de la manifester, nous déduisons encore de ces vérités nécessaires, ce corollaire important qu'il est impossible de connaître directement la cause de l'univers, et que la seule connaissance qu'il soit possible à l'être créé d'obtenir sur la nature de cette cause, ne peut être que le produit du raisonnement. Nous ajouterons même que cette impuissance de connaître directement la cause et de la voir autrement que dans son œuvre, l'univers, n'est point particulière à l'homme dans sa condition actuelle, mais qu'elle est générale et se retrouverait la même pour lui, dans tel temps, dans tel lieu, sous telle forme que ce

fût, s'il plaisait à l'imagination de lui supposer une série d'existences sous d'autres formes. En effet la cause éternelle, sous l'empire de la loi de sa toute-puissance même, sous l'empire de la loi d'association par laquelle elle est cause, fuit et se dérobe à toute observation directe, à toute recherche immédiate. Elle est forcée de rester cachée et inconnue à toutes les créatures qu'elle génère de sa propre substance et ne peut jamais, dans aucun temps de l'éternité, leur apparaître que sous le voile du monde matériel, qui est la seule, la nécessaire manifestation de son existence.

S'il était possible d'observer les causes de l'univers dans leur entité essentielle, c'est-à-dire dans un état de non-association et ailleurs que dans les êtres corporels où elles sont immanentes, on les considérerait alors dans un état de non-causes, dans un état où elles ne peuvent pas et ne pourraient être un seul instant, sans cesser d'être ce qu'elles sont nécessairement : des causes éternelles. Comment les reconnaître alors pour causes lorsqu'elles ne produiraient rien, lorsqu'elles seraient sans action et, qu'en l'absence du phénomène de l'univers, il n'y aurait plus dans l'espace qu'une substance stérile qui ne serait ni cause, ni effet, et n'aurait plus de nom philosophique?

Il ne faut donc pas que l'homme condamne et méprise son intelligence et sa raison, parce qu'il ne peut connaître directement la cause de l'univers, puisque la raison elle-même domine la question et lui démontre que cette connaissance directe est absolument, nécessairement, logiquement, éternellement impossible, attendu que, si cette connaissance immédiate de la substance éternelle, nue et séparée de ses effets, pouvait avoir lieu, il n'y aurait plus ni cause, ni effet. Que devient donc, en face de cette nécessité rationnelle, de ce corollaire que l'inflexible logique déduit de la loi de la toute-puissance même, la promesse des théologiens et les espérances de certains philosophes qui ajournent toute satisfaction à donner à l'homme sur la nature des causes premières, après une destruction finale de l'univers matériel, destruction qu'ils supposent devoir arriver et qui leur permettra de contempler directement, dans sa gloire et sa majesté, la cause de l'univers personnifiée par eux dans une idôle abstraite et métaphysique? Sous quelle forme, dans quelle condition se réaliserait la contemplation de cette cause éternelle, lorsqu'elle ne serait plus cause et que, par l'absence de l'univers, qui la révèle, sa puissance serait suspendue, inactive, anéan-

tie, et qu'elle serait morte elle-même comme cause, en même temps que l'univers, sa manifestation, aurait cessé d'être? C'est un singulier expédient que celui de la destruction et de l'absence des effets d'une cause, pour arriver à connaître cette cause. Promettre ou espérer la solution du problême de la cause de l'univers dans cette condition, c'est précisément comme si, pour connaître une cause, on commençait par l'anéantir.

Il y a donc, dans cette espérance donnée aux croyants aveugles de connaître un jour et de voir face à face leur Dieu, cause abstraite et mythologique du monde, et de satisfaire ainsi leur curiosité instinctive, quelque chose de bien absurde et de bien contradictoire. D'un côté, c'est par l'existence de l'univers qu'on entretient leur foi dans l'existence de ce Dieu; de l'autre, c'est quand cet univers, preuve visible de Dieu, sera détruit, qu'ils connaîtront comme cause ce Dieu qui ne serait plus cause. Mais pourquoi, dans le système de cette fiction, ce Dieu aurait-il produit l'univers, pourquoi se serait-il caché sous ce voile, s'il pouvait se manifester immédiatement, directement? Pourquoi, entre lui et l'âme, cet autre être mythologique, abstraction corrélative de la person-

nalité humaine, également enveloppée d'une forme matérielle, placer les deux barrières de l'univers matériel et du corps?

Si l'on admet l'existence de Dieu et celle de l'âme, s'il y a deux êtres immatériels dont la condition de nature est telle qu'elle est donnée dans le système spiritualiste, et que la destinée de l'un soit de se réunir à l'autre, de s'identifier avec lui, de le contempler directement dans sa nature essentielle, d'exister avec lui dans une intimité parfaite pendant l'éternité à venir, conçoit-on ce milieu créé tout exprès pour les séparer? Certes, il n'y a, dans cette séparation temporelle, qu'un pur caprice sans nécessité comme sans raison, et si l'univers doit être détruit afin que la réunion finale et nécessaire de ces deux êtres immatériels, l'homme et Dieu, puisse s'effectuer, pourquoi la double barrière du monde et du corps existe-t-elle dans le temps? Pourquoi ce qui doit être dans l'éternité à venir, n'a-t-il pas été dans l'éternité passée? Pourquoi cette séparation, effet d'un pur caprice, qui scinde l'éternité qui est une? Pourquoi l'univers matériel? Pourquoi ce rideau temporel abaissé par la main de Dieu entre lui et l'homme, et qu'il fera disparaître un jour pour réunir à lui sa créature dans je ne sais

quel lieu de l'espace vide que l'on appelle mystiquement le ciel. Qu'est-ce donc encore que ce ciel métaphysique, lieu désigné de cette union entre deux êtres inétendus qui ne peuvent avoir pour demeure qu'une négation de l'espace lui-même devenu inutile, en l'absence de l'univers matériel ?

Tout ce système de fictions ne va-t-il pas s'abîmer et se perdre dans le néant, rendez-vous de toutes les absurdités, et la raison ne commande-elle pas d'abandonner toutes ces spéculations creuses, dont la destruction de l'univers, la négation et le vide sont le dernier mot?

La ridicule et absurde hypothèse d'une contemplation directe de Dieu dans l'avenir, dont l'effet actuel est d'entretenir l'ignorance et d'empêcher l'homme d'arriver à la véritable science, en le détournant de se servir des moyens qu'il a de la connaître, étant écartée, et cette vérité logique que l'univers est l'éternelle et nécessaire manifestation de la cause, étant reconnue, il est évident qu'il n'y a pas d'autre moyen de connaître Dieu, si on veut personnifier sous ce nom la cause universelle, que dans sa manifestation même qui est l'univers, et que c'est au raisonnement seul, et par voie inductive, qu'il est donné d'arriver à cette connaissance dans les

termes et conditions qui sont permis à la raison par la nature même des choses. Cette connaissance inductive est si bien la seule qu'il soit possible à l'homme d'obtenir que, même en supposant vraies les croyances en vertu desquelles il espère une destinée immortelle, la connaissance de la nature de la cause qu'il pourrait acquérir pendant cette existence éternelle, ne serait rien autre que celle qu'il peut obtenir et posséder dans le temps présent et dans sa vie actuelle, sous la condition toutefois qu'il aurait, dans le monde où il vit, obtenu, par l'observation des faits, une connaissance positive et vraie des lois qui le régissent. En effet, les lois de manifestation de la cause étant toujours les mêmes, et l'univers, qui en est le produit, étant éternel, à moins qu'on ne suppose qu'il y ait deux modes divers et contraires de manifestation de la toute-puissance infinie, dont l'un prévaudrait sur l'autre pendant un temps de l'éternité, ce qui équivaudrait à supposer deux causes, deux systèmes de lois universelles, deux éternités contraires, et détruirait ce principe que tout ce qui est de l'ordre éternel et nécessaire est un; il est évident qu'alors même qu'on accorderait à l'homme, sous une forme nouvelle, une intensité de facultés intellectuelles plus

grande, son rapport avec la cause éternelle ne changerait pas, et que celle-ci se manifestant dans tous les temps de l'éternité par des lois immuables comme elle, lois par lesquelles elle est éternellement cause, c'est-à-dire voilée par l'association nécessaire de ses éléments sous la forme de l'univers, l'homme n'aurait toujours qu'un seul et même moyen de connaître cette cause cachée dans son œuvre en même temps que révélée par elle, et que ce moyen serait un simple jugement de sa raison.

Sans doute, en suivant la donnée de l'hypothèse de ces existences successives sous de nouvelles formes, l'homme, dans les pélérinages qu'il accomplirait dans les mondes divers, trouverait des aliments toujours nouveaux à son insatiable curiosité. Mais, quand il aurait passé des myriades de siècles à voyager ainsi dans l'espace infini, il n'aurait, en quelque lieu qu'il ait été faire ses observations, vu rien autre chose que l'application des lois éternelles et nécessaires qui régissent le monde où il existe présentement; il n'aurait vu, dans les systèmes de mondes qu'il aurait parcourus, rien que des êtres formés, comme lui et comme les mondes eux-mêmes, par l'association des éléments invisibles de la substance éternelle. Chacun de ces

mondes lui aurait offert, il est vrai, des particularités spéciales à sa constitution, des formes, des rapports variés entre des êtres dont l'organisation, les facultés, les instincts seraient en rapport avec les mondes dont ils seraient les habitants.

La toute-puissance de la cause se serait manifestée à lui dans ses créations par un plus grand nombre d'objets; mais à quelque point qu'il s'arrêtât dans ce voyage sans terme, il n'aurait point encore observé les derniers effets de la puissance infinie. Le champ de l'éternité s'ouvrirait encore devant lui avec la même étendue, avec des quantités innombrables de mondes encore inconnus, avec des cycles infinis de créations à venir et tenus en réserve pour occuper l'inépuisable fécondité de la cause éternelle. Toute sa science, acquise par des observations aussi multipliées qu'on voudra le supposer, ne serait, par rapport à l'infini, que comme celle qu'il peut obtenir sur l'étroite planète qu'il habite; elle ne serait qu'une science d'expérience bornée qui embrasserait, il est vrai, une plus grande somme de phénomènes, mais qui ne lui découvrirait point d'autres lois générales, d'autres causes, d'autres moyens de création que celui de l'association, par lequel les

principes de la cause éternelle se manifestent en tous temps, en tous lieux. Il aurait rencontré partout, comme sur la terre son premier séjour, les lois de création, de succession, de progrès, de métamorphose, de destruction; il aurait rencontré partout la même action générale qui maintient les sphères dans un état éternel d'équilibre, mais le voile des choses créées par l'association nécessaire des éléments de la cause éternelle lui aurait partout, comme sur la terre, dérobé la connaissance directe de l'essence même de cette cause. Dans cette situation forcée qui résulte de la nature même des choses et qu'aucune puissance ne peut changer, car elle est le produit de la loi de la toute-puissance elle-même, de la loi d'association en vertu de laquelle cette cause produit l'univers, son éternelle manifestation, il est évident que l'homme, avec tous les trésors d'expérience et de faits amassés dans les mondes divers pendant une série d'existences aussi longue qu'il plaira à l'imagination de la supposer, à quelque instant qu'il voulût s'arrêter pour conclure, n'aurait toujours qu'une même base, l'univers et ses lois, pour induire des faits observés par lui une notion logique sur la nature de la cause; et que les éléments de son juge-

ment nécessairement limités, puisqu'une expérience infinie est impossible, n'auraient rien de plus puissant que ceux qu'il possède dans le temps présent et que les vérités qui lui sont révélées sur le point de l'univers où il existe.

Ainsi donc, une série d'existences nouvelles est inutile à la solution du problème que se propose l'intelligence humaine, car, telle longue qu'elle soit, elle n'épuiserait pas l'infini et ne donnerait pas à l'homme, touchant la cause éternelle, la connaissance de vérités générales autres que celles qu'il peut, dans le présent, déduire par le raisonnement de l'existence de l'univers et de ses lois immuables.

Cette conclusion, rigoureusement logique, devient plus évidente encore, si l'on considère que l'universalité étant le caractère essentiel de tout ce qui appartient à la cause, cette cause et ses lois se manifestent également partout, en tous temps, dans les grandes comme dans les petites choses. L'éternité, d'ailleurs, dans la notion la plus absolue que l'intelligence puisse en concevoir, étant un immortel présent qui se réfléchit tout entier à chaque instant de cette éternité, il suffit à l'être intelligent et raisonnable d'être dans le présent en contact avec l'éternité, pour que, par l'induction, en s'appuyant sur ce présent lui-

même qui fait partie de l'éternité et la résume, il puisse connaître cette éternité d'une manière aussi certaine que s'il l'eût observée toute entière.

Le jugement que porte la raison humaine sur l'éternité en vertu du présent; le jugement qu'elle porte sur l'impossibilité où est l'homme de connaître les causes de l'univers et de son être autrement que par une induction logique; ce jugement, fondé sur la loi d'association par laquelle la cause est éternellement, nécessairement, une cause cachée dans son œuvre éternelle, est un jugement souverain.

Dans ce jugement, la raison elle-même détermine sa mission; elle reconnaît sa légitimité, sa souveraineté nécessaire par le rapport qu'elle découvre entre elle et la loi de la cause universelle. C'est parce que la cause ne peut être connue directement et qu'elle est éternellement et nécessairement cachée et immanente dans son œuvre, l'univers, que la raison est; son motif d'exister se trouve dans la loi de la toute-puissance elle-même et dans l'application éternelle de cette loi.

Si la cause cesse d'être cause, la raison devient inutile, puisque tout effet ayant cessé d'être, il n'y a plus lieu à l'emploi de la raison pour remonter de l'effet à la cause. Une corrélation intime, nécessaire, logique, existe donc entre

le moyen que l'homme a de connaître la cause de l'univers et la loi de manifestation de cette cause. Pendant tout le temps que la puissance infinie se manifestera par ses œuvres, c'est-à-dire pendant toute l'éternité, et à chaque temps de cette éternité où la cause aura produit des êtres intelligents capables de la connaître et de la contempler dans ses œuvres (ceci est dit pour l'homme comme pour tous les êtres intelligents possibles qui seraient créés par cette cause pendant les cycles de l'éternité), le raisonnement sera le seul moyen que ces êtres pourront posséder pour connaître la cause, puisque, pour la connaître directement, il faudrait, comme nous l'avons dit, qu'elle cessât d'être cause. Mais alors l'être créé lui-même ne serait plus; et c'est à la condition d'une destruction complète de l'univers dans laquelle toutes les créatures intelligentes seraient comprises, que le rôle et la mission de la raison deviendraient inutiles.

Mais, comme une telle hypothèse n'est pas admissible, puisqu'elle serait l'anéantissement logique de la cause et de sa puissance, il résulte donc de la conception du rapport qu'il y a entre l'existence d'une cause éternelle et l'existence de son effet nécessaire, éternel comme elle, de la conception de la loi d'association par laquelle

cet effet est incessamment accompli, que la raison, après avoir conçu cette loi et la nécessité de ses effets, conçoit sa propre nécessité relative, sa condition d'existence. Elle est une faculté qui, bien qu'elle soit la propriété d'un être contingent, touche à la nécessité et qui est en rapport avec elle. C'est dans ce rapport qu'elle trouve son titre, le motif de sa mission, la légitimité de ses droits. La raison se conçoit alors comme devant être, parce qu'elle est une nécessité pour l'être qui la possède, parce qu'elle est pour lui la seule révélatrice légitime de la vérité métaphysique; c'est par elle qu'il doit et peut la connaître; c'est à elle-même qu'il convient de concevoir l'étendue de ses droits, d'en reconnaître les limites qui ne sont autres que celles qui résultent de la nature des choses. Quand la raison connaît par elle-même ses limites, elle les accepte comme étant ses propres lois et les conditions de son existence. Aussi, lorsque elle a reconnu dans la loi de la toute-puissance même de la cause, qui dérobe cette cause à toute intuition directe de la part de ses créatures, sa propre nécessité d'être et, dans son rapport avec la loi de cette cause, la légitimité de son existence et de sa mission, a-t-elle le droit souverain de rejeter, par son jugement absolu, toutes

les fables imaginées pour la tromper et la faire consentir à une abdication coupable, la porter à attentat contre elle-même et l'empêcher par la séduction de la fausse promesse d'une science à venir, d'acquérir la science réelle et positive à laquelle elle peut prétendre dans les conditions présentes et en faisant usage de ses droits.

## CHAPITRE VI.

### DES CAUSES SECONDES.

L'association étant le moyen unique, nécessaire, rationnel, par lequel la cause éternelle est cause, et l'univers, produit de cette association, étant éternel comme sa cause, de cette vérité résulte encore cette conséquence, que tous les êtres contingents qui existent dans l'univers, en quelque temps de l'éternité que ce soit, sont eux-mêmes, en tant qu'ils sont tous formés de la substance éternelle qui ne peut jamais cesser d'être active, des causes temporelles et contingentes. Toutefois comme les êtres corporels formés par les associations variées des éléments de la substance éternelle sont des effets et que, comme effets, bien que produits par une cause éternelle et successive, ils ne sont eux-mêmes que des êtres appartenant à l'ordre des choses contingentes et au domaine de la fatalité; qu'ils ne sont pas dans un temps, qu'ils ne sont plus dans un autre, et que les formes, les propriétés, les fonctions dont ils jouissent temporai-

rement cessent d'être, aussitôt que l'association qui les a produits est rompue; il convient de leur donner une dénomination particulière qui exprime leur condition d'existence dépendante et transitoire. Cette dénomination est celle de causes secondes.

Tous les êtres corporels de toute espèce qui composent l'univers et tombent sous les sens sont donc des causes secondes, causes dont la la causalité restreinte, finie, relative comme leur existence, est une des manifestations temporaires de la causalité éternelle des principes dont ils sont formés. Ainsi la cause première éternelle, nécessaire, existe et vit pour ainsi dire à l'état latent dans toutes les créatures, et celles-ci sont autant de causes secondes qui doivent leur activité, leur puissance individuelle et contingente, à la cause première qui est en eux, à la cause universelle dont les éléments se sont associés pour les produire.

La somme de tous les êtres contingents, tous produits par la même loi, tous formés de la même substance et que nous appelons l'univers, représente donc à l'état de corps divers la cause éternelle toute entière; elle représente sa toute-puissance, son activité infinie, dont le partage est fait pour ainsi dire entre toutes les créatures.

Semblables à des agents chargés d'une mission spéciale, tous concourent, pendant le temps qu'ils existent et chacun selon sa nature particulière, sa forme, son organisation, dans les conditions d'une unité absolue et d'une diversité infinie, à la manifestation de la cause dont la forme visible est l'univers, effet adéquat à la toute-puissance infinie de cette cause. Chaque être pris à part dans l'univers, tel infime qu'il soit, est donc le dépositaire et l'agent temporel d'une partie de la toute-puissance dans une limite proportionnée à la fonction spéciale et à la place qu'il occupe dans l'échelle des êtres. La constitution de la cause composée d'une multitude infinie d'éléments, lui permet de partager ainsi sa puissance, sans que jamais elle soit détruite ou réduite à l'inaction, puisque ce partage entre tous les êtres qu'elle produit par la loi même de manifestation de sa toute-puissance, est la seule condition par laquelle elle puisse l'employer et se manifester dans l'éternelle succession de ses œuvres.

Si donc on a bien compris que la loi d'association est le seul et unique moyen que la toute-puissance de la cause puisse employer et emploie pour se manifester, on comprendra sans difficulté que tous les êtres visibles et corporels qui con-

tiennent et cachent sous toutes sortes de formes la substance de la cause éternelle, résument tous, en la manifestant, la toute-puissance de cette cause, en même temps qu'ils en exercent chacun une portion relative sous une forme passagère. De plus, si l'on a bien compris le rôle que joue dans la manifestation de la puissance éternelle la loi du progrès, qui est un des trois modes de la loi d'association, et qu'on se souvienne que les atômes élémentaires, quoique possédant comme attribut nécessaire de leur nature de causes, une puissance virtuelle infinie, mais qui resterait sans effet s'ils étaient isolés, ne peuvent manifester cette puissance que par le mécanisme de cette loi, en s'élevant par degrés selon la nature de leurs associations, simples, composées, organiques, à des modes d'action supérieurs les uns aux autres; on concevra sans peine cette autre vérité que c'est seulement à l'état de causes secondes ou de corps, et par le moyen même de leurs premiers effets, que les causes premières jouissent d'un développement infini de puissance et d'une variété d'actions qu'elles n'auraient pas dans leur condition d'atômes, c'est-à-dire dans l'absence de toute association. Aussi est-ce par le moyen de leurs propres effets que les causes éternelles s'élèvent à leur plus haute puissance.

sociation et du travail, dont les conditions sont imposées aux causes éternelles elles-mêmes par les lois de leur propre puissance. C'est par le travail et l'association qu'elles s'élèvent dans leurs œuvres à leurs manifestations les plus hautes. Et ce qui pourra paraître un paradoxe à la première vue, mais ce qui est cependant d'accord avec les faits et la raison, c'est que la substance cause, immatérielle en elle-même comme nous le verrons plus tard lorsque nous aurons rendu au mot matière sa juste valeur, est obligée de se matérialiser, c'est-à-dire de s'associer pour exercer sa puissance, et que c'est à l'état de corps et par le moyen des corps qu'elle manifeste les effets de sa puissance virtuelle dans les conditions les plus élevées. Que diront donc les spiritualistes de cette proposition que nous ne craignons pas d'avancer en présence des faits qui la justifient? Plus les causes éternelles se matérialisent, c'est-à-dire plus elles s'enlacent et se cachent dans des combinaisons matérielles et variées, comme elles le font dans les êtres organisés, plus elles s'élèvent en pouvoir effectif : de telle sorte que de tous les êtres créés, celui qui contient le plus de combinaisons et possède l'organisation la plus compliquée, est aussi celui qui a la plus forte somme de puissance, la plus

grande variété d'instincts, celui en qui et par qui la puissance des causes se révèle par des facultés supérieures et s'élève à l'intelligence réfléchie de ses œuvres.

La création des causes secondes par l'association des causes premières, et l'existence de celles-ci sous toutes les formes corporelles, voilà donc deux vérités de fait et de raison qui dominent la science universelle et qui la partagent en deux branches : la métaphysique et la physique. Ces deux sciences sortent d'un même tronc, d'un même fait qui est l'existence éternelle de la substance cause, produisant éternellement, nécessairement, l'univers et tous les êtres corporels qui le composent, par le moyen de l'association de ses invisibles éléments. Par la loi d'association, l'infini et le fini se touchent et s'enlacent l'un à l'autre pendant l'éternité. De la substance éternelle, de l'être, nombre infini et parfait auquel il ne serait possible de retrancher ni d'ajouter aucune unité élémentaire, naissent tous les êtres finis dont le temps mesure la durée ; ils sortent pour ainsi dire à chaque instant du sein de son immensité pour y rentrer ; ils sont par lui, vivent en lui, ils ne sont pas moins nécessaires à la manifestation de sa puissance qu'il n'est nécessaire lui-même à leur existence. Ils sont tous,

dans leur entité physique, faits de lui, mais ils ne sont cependant pas lui métaphysiquement, car ils ne sont, chacun d'eux pris en soi, qu'une partie de lui, qu'une des mailles de ce réseau, de ce voile formé de sa substance et dont il se couvre lui-même pendant toute l'éternité, voile immense, impénétrable, dont les soleils, les étoiles, les mondes et tous les êtres forment la riche broderie. La science immédiate, la science d'expérience, ne peut embrasser, sous le nom général de science physique, que les actions, les lois, les formes variées des êtres matériels qui composent ce tissu; son domaine se borne à l'exploration des causes secondes. A la métaphysique seule, c'est-à-dire à la science du raisonnement, appartient la mission de pénétrer plus loin et de satisfaire la curiosité de l'homme sur la nature des causes premières, et cela par l'induction logique qui est le seul et unique moyen qu'il lui soit possible d'employer pour cette fin, ainsi que nous l'avons démontré plus haut par des motifs péremptoires qui tiennent à la nature même des choses.

L'une de ces deux sciences ne peut être séparée de l'autre, c'est par la physique ou la science des causes secondes, des causes effets, que l'homme peut arriver à la métaphysique ou

à la science des causes premières, et toute philosophie qui ne trouverait pas, dans sa synthèse, le lien et le nœud de ces deux sciences, resterait une philosophie vaine et incomplète. L'une de ces deux sciences appelle l'autre, et leurs vérités respectives doivent s'enlacer du même lien qui unit le fini à l'infini, la cause éternelle à ses effets.

Nous terminerons ce chapitre en disant que c'est à la présence des causes éternelles dans tous les êtres matériels et à la manifestation de leurs pouvoirs sous toutes les formes, en qualité de causes secondes, causes qui n'ont point le privilége d'être éternelles mais qui périssent fatalement pour donner aux causes éternelles le moyen de se manifester sous d'autres formes, qu'il faut faire remonter toutes les croyances superstitieuses et tous les systèmes théologiques. Le fétichisme, le sabéisme, le polythéisme, le monothéisme, le dualisme, le trinitairisme et le panthéisme ont tous leur racine dans la loi d'association des causes éternelles, dans cette loi nécessaire, dont l'application éternelle rend la cause toujours immanente dans son œuvre, l'univers, et dans les diverses parties de ce grand tout qui est le symbole visible, l'expression de sa toute-puissance, la forme révélatrice de son exis-

tence. Chacun des systèmes théologiques que nous venons d'énumérer n'a été qu'un produit de l'intelligence réfléchie de l'homme en rapport avec le développement de sa raison. Il a commencé son ascension vers la science et la vérité suprême par des observations superficielles et grossières, en obéissant à son désir instinctif de connaître et en suivant la loi universelle de progression qui s'applique aux fruits de l'intelligence comme à toutes choses. Après une expérience faite par lui de la triple puissance de créer, de transformer et de détruire que tous les êtres visibles possèdent comme agents, comme ministres, comme représentants des causes éternelles qui existent en eux, et par une prémière induction tirée confusément de cette première expérience; sous l'influence de la peur et de l'imagination, qui leur prêtait une volonté de lui nuire ou de lui bien faire, il les considéra comme les causes libres de ce qui lui arrivait de bien ou de mal. En les animant poétiquement d'une volonté semblable à la sienne, il leur supposa ses passions et, par une fiction dont il puisait en lui-même les idées élémentaires, il les personnifia et se mit à leur offrir des présents, à les implorer, croyant, par ce moyen de séduction et d'influence qui réussissait sur sa volonté propre, les

rendre favorables à ses désirs. C'est sous l'empire de cette première erreur qui avait cependant son pied dans une vérité qu'il adora les êtres naturels ou causes secondes. Dans le soleil, la lune, les étoiles, la terre, l'eau, le feu, l'air, les météores, dans les animaux, dans les plantes, dans les rochers eux-mêmes qui révélaient, par leurs actions destructrices et conservatrices, la présence en eux d'une puissance secrète en rapport avec sa vie, il crut voir des Dieux qui dominaient sa destinée. Du culte des êtres physiques, l'homme s'éleva progressivement par une critique de sa raison et par une première synthèse, au culte des idées générales et abstraites qui ne représentaient plus les êtres naturels eux-mêmes mais la puissance des causes premières immanentes en eux. Le polythéisme métaphysique, qui succéda au fétichisme et au sabéisme, fut le produit de cette transformation de la religion et du progrès de la raison. La création de la nombreuse famille des dieux surnaturels a été l'œuvre de l'intelligence procédant poétiquement à la déification des idées générales par leur personnification symbolique, jusqu'à ce que enfin, par un dernier effort de son intelligence, l'homme réunit dans une synthèse générale et sous une seule formule, toutes les propriétés, tous les

attributs dont les actions des causes secondes lui avaient fourni séparément les idées. Il arriva ainsi à un symbole unique qui en détruisant le polythéisme enfanta le dogme de l'unité de Dieu, et représenta poétiquement encore, dans cette personnification unique, la cause invisible et métaphysique de l'univers. Cette synthèse rendue obscure par l'extrême généralisation des idées et qui était le dernier échelon de la pensée humaine s'élancant dans l'infini pour y saisir la notion suprême de l'existence d'une cause universelle, ne lui permit plus, par cela même qu'elle avait été revêtue d'une forme poétique et qu'elle avait été un objet d'adoration sous cette forme, de trouver entre l'univers et cette cause personnifiée un rapport logique. En vain l'intelligence humaine s'efforca-t-elle, enveloppée qu'elle était dans ce symbole dont l'explication lui était interdite par une mystérieuse terreur, de chercher le rapport qui existait entre la cause et l'effet, et de comprendre ainsi quelque chose des actions de cette cause; la pénétration de ce mystère était impossible dans de semblables conditions. Dieu, personne une ou triple, n'étant qu'un être symbolique, objet d'une science abstraite et d'une adoration superstitieuse, ne pouvait plus être analysé sans être détruit.

La distinction de ses attributs et leur personnification par la théologie furent une ressource insuffisante pour arriver à la science de la cause réelle de l'univers. Cet expédient ne servit qu'à compliquer le dogme, à le rendre plus inintelligible encore; il fut un obstacle de plus à l'analyse qu'il faut nécessairement faire de la synthèse Dieu pour retrouver sous ce nom la cause réelle et métaphysique qui se cache et agit universellement dans tout et particulièrement dans chaque chose. Ce n'est qu'en dissipant les ténèbres dont la forme symbolique a environné la vérité confusément sentie et exprimée sous cette forme, et en pénétrant par une analyse logique le mystère de la création idéale des Dieux de toute espèce, que la raison humaine parviendra à constituer la science des causes et à rétablir, entre les idées dégagées de toute personnification mythologique et leurs types réels, le rapport exact qui est la vérité.

Cette science réelle, logique, intelligible, ne sera pas la destruction de toute religion, mais la religion vraie, la religion cherchée, religion sans mystères, sans superstition. Elle sera le dernier mot de la théologie dégagée de ses symboles, elle sera une théologie expliquée, une religion science, à la fois synthèse et analyse, lien de la

métaphysique et de la physique, mais qui, pour ne point dégénérer en superstition, s'abstiendra de toute personnification idolâtrique, soit de la cause dans son infinité, soit de l'un ou de plusieurs de ses attributs, soit de son effet général l'univers, soit de l'un des êtres ou causes secondes qui le composent. Elle sera ainsi la science désirée par l'homme, science que son désir, qui est lui-même une science divinatoire, lui prédit pour l'avenir et vers laquelle il gravite progressivement, fatalement, malgré ses erreurs et par ses erreurs même, mais dont il est dans sa destinée d'être à lui-même le propre révélateur au moyen de la raison qu'il possède pour cette fin.

# CHAPITRE VII.

## DE L'ÉGALITÉ DES ÉLÉMENTS DE LA CAUSE ÉTERNELLE ET DE L'INÉGALITÉ DES ÊTRES FORMÉS PAR LEURS ASSOCIATIONS.

Dans le chapitre premier du second livre où nous avons parlé du principe de la loi et de sa nécessité, il a été dit quelques mots de l'égalité et de la justice, dont la notion est inséparable de celle de la loi.

A ce sujet, nous avons avancé que l'égalité, sans laquelle on ne peut concevoir la justice qui est dans son essence même un rapport parfait d'égalité, ne pouvait se rencontrer que dans une cause multiple, une cause sociale. Maintenant que nous avons constaté, par l'observation des faits qui la révèlent et qui en sont l'expression physique, la loi universelle d'association par laquelle la cause est cause; et que nous avons exposé et analysé cette loi dont les trois modes nécessaires ont été distingués par nous sous les noms de lois de création, de progrès, de destruction; il nous est facile de faire, au système

de l'univers, l'application des notions métaphysique d'égalité et de justice dont nous avions déjà signalé le type dans le rapport universel qui existe entre tous les éléments de la substance cause, et de démontrer par les faits que cette loi d'égalité règne entre tous les éléments et qu'elle s'applique fatalement à toutes les choses qui constituent le monde phénoménal, où l'inégalité des êtres n'est qu'un fait contingent comme leur propre existence. Cette vérité, que l'égalité règne entre tous les éléments de la cause et que, comme loi nécessaire et type de la justice éternelle, elle est commune à tous les êtres, est encore, ainsi que celles qui précèdent, un corollaire de la loi d'association.

En parcourant l'échelle des êtres divers qui constituent les trois règnes de la nature, les premiers observateurs, frappés de leur inégalité de pouvoirs, et de la supériorité que les uns avaient sur les autres, ont conclu qu'il y avait, dans les principes des choses, une différence essentielle de nature. De là l'hypothèse des êtres surnaturels : car c'est toujours aux êtres surnaturels qu'on a recours quand on ne comprend pas un fait naturel. On imagina donc, pour résoudre le problème de l'inégalité des êtres placés aux divers degrés de l'échelle hiérarchique de la

création, l'hypothèse des âmes. Les hommes eurent des âmes supérieures à celles des autres êtres. Pour expliquer la variété des phénomènes observés dans l'homme, qui est à la fois végétal, animal, être sensible et intelligent, Aristote, ce grand philosophe, lui avait donné quatre espèces d'âmes : l'âme végétative, l'âme sensitive, l'âme animale et l'âme raisonnable. Les mêmes fictions furent employées dans les cosmogonies théologiques ; on y supposa une hiérarchie d'êtres spirituels ; le gouvernement de l'univers fut réglé à l'instar d'une monarchie et s'appuya sur une aristocratie. Dans le royaume céleste, il y eût des castes séparées, et l'inégalité qui s'y trouva représentée en principe par le monarque, s'y reproduisit dans tous les rangs.

Nous ne croyons pas devoir nous arrêter à réfuter aucune de ces hypothèses et de ces fictions imaginées en l'absence d'une théorie rationnelle et vraie sur la nature des causes de l'univers. La réfutation générale de ces fictions résultera de la solution que nous allons donner de la question de l'inégalité des êtres, en nous appuyant sur les effets de la loi d'association dans laquelle se trouvent la raison de leur existence et la raison de leurs fonctions et de leurs pouvoirs variés. C'est dans cette loi en effet, dans cette loi qui

doit être et qui est si féconde en résultats de toute nature, puisqu'elle est l'unique moyen de manifestation de la toute-puissance, que se trouve la solution de ce problême. Bien qu'elle soit déjà donnée par l'exposition de cette loi et de ses corollaires, nous allons la reproduire ici sous un autre aspect, pour démontrer que le principe de l'égalité est inhérent à la loi de la cause universelle, et l'offrir, dans sa vérité manifestée par les faits universels et comme type de la justice éternelle, aux philosophes qui cherchent dans la cause première la source des vérités sociales.

Avec le nombre infini des atômes élémentaires qui constituent la substance cause, une dans son essence quoique multiple, avec les éléments que nous supposons tous éternels, tous identiques, tous égaux en virtualité et tous puissants les uns par les autres au moyen de la loi d'association et de la variété de ses modes, il n'est pas besoin d'imaginer des principes d'un ordre supérieur et une hiérarchie de pouvoirs dans ces principes, pour expliquer la supériorité relative et contingente des êtres qui constituent les divers règnes de la nature. La solution du problême est tout entière dans le mode d'association, auquel chacun d'eux doit son existence temporelle. Par la loi de progrès et de métamorphose, l'inégalité des

êtres créés résulte sans contradiction de la source éternelle de toute égalité, et n'empêche pas cette égalité de régner d'une manière absolue sur la destinée finale de tous les êtres de l'univers.

Avant d'entrer dans les développements de cette proposition qu'on pourrait considérer comme reposant sur une simple pétition de principes (l'identité des atômes qui emporterait leur égalité), il est nécessaire que nous nous mettions à l'abri de toute querelle avec la science expérimentale qui admet la variété des atômes; variété que le philosophe peut contester, mais qui, alors même qu'elle serait expérimentalement démontrée (ce que nous croyons impossible par les raisons que nous allons donner), ne détruirait pas métaphysiquement l'égalité des atômes. En effet, cette égalité subsisterait encore malgré leur diversité intrinsèque et spécifique, par la loi même en vertu de laquelle ils exercent leur puissance.

Le problême de l'identité ou de la variété spécifique des atômes élémentaires nous paraît être une de ces questions qu'il est impossible de résoudre par l'expérience, et cela par des raisons déduites de la nature même des choses. Les atômes élémentaires sont en effet inobservables dans leur entité essentielle. Pour juger s'ils sont semblables ou différents, il faudrait pouvoir les

comparer atôme à atôme dans un état d'isolement complet; mais cette expérience est impossible : car ils sont nécessairement, en qualité de causes éternelles, dans un état d'association quelconque. S'ils pouvaient être isolés et observés dans un autre état que celui d'association, ils seraient pendant un temps dans un état de non causes, ils seraient dans une situation négative de leur condition nécessaire de causes éternelles et telle, qu'ils ne manifesteraient plus dans cette situation aucun des pouvoirs, aucune des propriétés par lesquelles on pourrait juger de leur différence ou de leur ressemblance. Placer artificiellement les atômes dans un état d'isolement complet et les soustraire à la loi d'association qui est le moyen nécessaire de l'exercice de leur causalité ou, si l'on veut, de leur puissance éternelle, est une expérience impossible. Aucun art ne pourrait produire un fait contraire à la nature même des choses et s'élever au-dessus de la loi nécessairement, de la loi éternellement appliquée, en vertu de laquelle les causes sont causes. Nul expérimentateur ne pourra donc jamais artificiellement faire ce que les causes ne pourraient faire elles-mêmes sans cesser d'être causes. Ainsi, le raisonnement, en partant du principe d'une éternelle causalité s'exerçant par la loi d'associa-

tion, fournit, à priori, un argument invincible, pour démontrer l'impossibilité de comparer entre eux et de juger dans leur entité essentielle les principes de la cause éternelle, attendu qu'ils sont nécessairement, pendant toute l'éternité, causes, c'est-à-dire dans un état d'association quelconque. Ce que le raisonnement démontre impossible, l'expérience le confirme.

Les chimistes, dans leurs expériences, n'ont jamais pu isoler un seul atôme et le considérer dans cet état où il ne peut être. La loi d'association domine toutes leurs épreuves, ils ne peuvent détruire un corps qu'à la condition d'en former un autre. Il faut donc se résigner à ne point connaître les éléments de la substance cause dans leur entité essentielle; une loi éternelle, nécessaire, logique, la loi de la toute-puissance s'y oppose. Le chimiste trouvera donc éternellement dans cette loi une barrière invincible et fatale qui l'empêchera de saisir, dans ses expériences, autre chose que des corps, c'est-à-dire des associations d'atômes. Que les divers corps simples, pour le besoin de la science qui ne marche qu'avec les faits et ne doit admettre d'hypothèse que dans une mesure relative avec ces mêmes faits, soient considérés par l'expérimentateur comme étant, chacun dans sa spécialité, composés

d'atômes différents, rien de mieux : mais comme cette distinction purement empirique n'est que la conséquence d'une observation limitée et n'a rien de définitif et d'absolu, le chimiste philosophe peut aller plus loin que l'expérience. Pour lui, les cinquante-quatre corps simples, qu'il distingue expérimentalement par leurs propriétés différentes, peuvent n'être que des associations moléculaires d'atômes identiques, formées dans des conditions particulières qui modifient leurs propriétés phénoménales. Et déjà le calcul ayant fait découvrir que le poids des atômes, était pour presque tous, en rapport simple, on s'est demandé si tous les corps connus n'étaient pas formés par l'hydrogène, le plus léger d'entre eux. Il est possible que l'expérience confirme quelque jour cette hypothèse que l'état de la science ne permet pas encore d'admettre comme une vérité. Il est possible aussi que jamais la science expérimentale ne donne une preuve décisive de cette identité, ce qui ne prouverait pas la fausseté de cette hypothèse, attendu que cette impuissance aurait sa raison dans une faculté d'expérience nécessairement limitée. Aussi la solution de cette question nous paraît-elle une de celles qu'il appartient à la philosophie de décider, et elle peut le faire en s'appuyant sur cette raison, qu'il est

de principe d'admettre, dans des questions de ce genre, la supposition la moins compliquée.

Or, comme avec le moyen de l'association et de ses modes variés, des éléments semblables existant en nombre infini, peuvent produire une variété infinie de créatures diverses et que dans le domaine restreint de l'expérience où l'homme observe leurs actions, les mêmes atômes génèrent d'ailleurs des êtres possédant des pouvoirs variés selon les diverses conditions d'association où ils se trouvent engagés, et que ceux-là même qui sont regardés comme différents se substituent les uns aux autres dans certaines combinaisons, sans que les formes de leurs produits soient changées; de ces faits on peut induire, sinon une certitude absolue, du moins une probabilité philosophique très grande en faveur de l'hypothèse de l'identité des atômes élémentaires et de l'unité substantielle de la cause. Quoiqu'il en soit, pour nous, la question de l'identité des atômes élémentaires peut rester indécise et nous laissons toute liberté d'opinion sur ce point, sans qu'aucune des vérités principales de notre théorie puisse en être ébranlée.

Que les atômes soient identiques ou non, peu nous importe; quand ils seraient tous variés dans leur nombre et qu'il n'y aurait pas un atôme

semblable à un autre, leur égalité essentielle, qui est l'objet actuel de notre recherche, serait encore pour nous une vérité, et c'est de leur égalité de pouvoir seule que nous avons besoin, comme étant une vérité de premier ordre par les conséquences philosophiques qui en découlent.

Cette vérité, dont la science physique ne peut et ne pourra jamais donner la démonstration directe, c'est à la métaphysique que nous en demanderons la preuve. Il nous est possible en effet de démontrer l'égalité des atômes par une raison tirée de l'ordre le plus élevé des vérités logiques et de la connaissance de la loi nécessaire par laquelle se manifeste la toute-puissance infinie des causes. Cette raison, la voici : c'est qu'aucun élément de la cause éternelle ne peut rien seul, et que le pouvoir de chacun étant représenté par zéro, lorsqu'il n'est pas en état d'association, le pouvoir de tous est égal à rien en dehors de la loi par laquelle ils peuvent tous agir. A défaut donc d'une preuve directe et expérimentale de l'égalité des atômes, donnée par la reconnaissance de leur identité, nous concluons pour eux l'égalité par l'impuissance radicale où ils sont de rien produire et d'être causes, lorsqu'ils sont isolés. Cette preuve de leur égalité, donnée par le raisonnement, quoique négative par la forme,

est aussi concluante que si elle était directe et positive; elle est même la plus élevée, la plus générale qui puisse être donnée, puisqu'elle repose sur la loi de la puissance universelle. C'est une loi bien profonde et bien étendue dans ses applications philosophiques que la loi d'association, moyen unique, moyen rationnel et nécessaire de manifestation de la toute-puissance des causes. Cette loi, qui peut s'énoncer également dans ces deux formules : aucun élément de la cause ne peut rien seul; en s'associant les éléments peuvent tout; contient donc dans ces deux formules, l'une négative, l'autre affirmative, mais ayant toutes deux la même valeur, la solution la plus complète, la plus rationnelle, la plus intelligible de l'égalité des atômes. Qu'importe maintenant qu'ils soient identiques ou variés en essence? Ils sont tous semblables, tous égaux sous l'empire de cette loi nécessaire, applicable à tous dans les termes opposés de l'impuissance ou de la puissance absolue. Ainsi se révèle, dans la sphère de la cause éternelle et pour chacun de ses éléments, la réalité nécessaire et rationnelle du principe de l'égalité devant la loi, puisque c'est à la loi seule qu'ils doivent leur pouvoir et le moyen de le manifester. Avec des principes tous égaux, tous éternels, tous nécessaires, tous

impuissants lorsqu'ils sont isolés, et tous puissants lorsqu'ils s'associent, nous concevons sans contradiction deux séries de faits corrélatifs : l'une éternelle qui regarde les causes elles-mêmes, l'autre accidentelle qui regarde les effets de leur puissance; nous concevons l'éternelle égalité dans les causes, et l'inégalité contingente dans les êtres qu'elles produisent.

Les principes égaux créent, par une variété infinie d'associations, des êtres inégaux en facultés, en instincts, en pouvoirs organiques, sans que jamais la manifestation d'une supériorité relative, dans les créatures formées par une de leurs associations temporelles, détruise en rien leur égalité éternelle et radicale, car la manifestation de cette supériorité n'est que le fait d'une association transitoire; elle n'appartient pour un instant qu'à l'être produit par cette association. Ainsi l'apparente contradiction de l'égalité des causes et de l'inégalité de leurs œuvres se résout logiquement par le même moyen, par la loi de manifestation de leur toute-puissance, par l'association. Les mêmes principes parcourent successivement les divers degrés de l'échelle hiérarchique des êtres, en exerçant dans chacune de leurs créations des propriétés d'actions supérieures les unes aux autres, sans que cependant on puisse

en induire une supériorité originelle pour aucun d'eux. Le même atôme, tour-à-tour minéralisé, végétalisé, animalisé dans ses créations sociales, n'est jamais en réalité supérieur à lui-même, il reste toujours le même; seulement il révèle, dans les corps dont il fait partie et par le moyen de l'association génératrice de toute progressive manifestation, la toute-puissance qui lui appartient. Pour juger de l'étendue de cette puissance, il faudrait le suivre non pas seulement dans une association donnée, dans les diverses associations qu'il forme, dans un cycle de créations, dans un monde, mais dans la succession infinie des temps et des créations dont il est à la fois la substance et l'ouvrier pendant l'éternité, et sa puissance paraîtrait alors égale à l'infini. Chacune des créations dont il fait, pour un temps, partie intégrante, bien loin de limiter l'exercice de son activité, lui offre au contraire le moyen de la développer éternellement dans tous ses modes, par la transformation et la destruction dont il est lui-même un agent. Lorsqu'il s'est élevé par le progrès et la transformation des êtres qu'il a contribué à former, au plus haut degré de l'échelle de la création, il repasse, par la destruction de son œuvre, sous le niveau de l'égalité, pour recommencer une nouvelle série de créa-

tions. On pourrait penser peut-être, si l'on s'arrêtait aux observations faites dans un temps et dans un monde, qu'il est des atômes à qui il appartient de former constamment les êtres supérieurs, et d'autres auxquels il appartient de former les êtres inférieurs. Mais ce rôle peut changer d'un monde à un autre; ainsi les atômes qui produisent les êtres inférieurs dans un monde donné, ou qui, placés au centre de ce monde, y semblent enfermés dans une prison perpétuelle, sont sans doute appelés, lorsque ce monde aura subi lui-même sa destruction fatale, à former les êtres organisés, rois d'une autre création, sans qu'il existe parmi eux de privilégiés éternels. Cette hypothèse n'a rien que de rationnel, elle se confirme par l'expérience faite dans le monde qui est soumis à nos observations. Dans ce monde en effet les atômes qui constituent plus particulièrement le règne organique forment aussi des combinaisons minérales dans lesquelle ils perdent leur suprématie. La différence de propriétés des êtres pris au plus haut degré de l'échelle ou au plus bas, ne prouve donc pas qu'il y ait une aristocratie parmi leurs principes. Il y a sans nul doute une immense distance entre l'homme, créature sensible et intelligente, et le nuage de vapeur qui passe sur sa tête; mais, dans ces deux êtres si

différents, existent des éléments entièrement identiques. Tous deux sont le produit d'une association de principes égaux, mais le mode de cette association étant différent, de cette différence naît celle de leurs facultés et de leurs pouvoirs; le nuage passe chassé par le vent, il se condense, retombe en pluie, et les éléments qui le composaient servent à former et à vivifier d'autres êtres; l'homme passe aussi comme une ombre que la loi fatale de son existence même pousse vers la tombe. Tous deux, l'homme et le nuage, disparaissent et se transforment; les éléments qui composaient le nuage, par une série de métamorphoses, peuvent faire partie d'un homme nouveau; ceux qui formaient le premier observateur viennent passer à leur tour, sous la forme d'un nuage, au-dessus de la tête de ce nouveau roi de la création qui, s'il est ignorant des lois de l'univers, de la toute-puissance infinie des causes et des transformations qu'elles emploient pour la manifester, se croira, parce qu'il sent, parce qu'il voit, parce qu'il pense, parce qu'il veut et qu'il aime pendant un instant, composé d'une substance supérieure à celle de la vapeur légère qui aura fui devant ses regards. Mais, s'il connaît les lois de l'univers et qu'il en fasse l'application à tous les êtres créés selon

ces lois, dans un ordre hiérarchique, et par une suite de transformations nécessaires, il pourra, sinon assister au travail secret des éléments, du moins concevoir d'une manière générale le mécanisme et les merveilleux effets de ces lois, en suivant l'échelle de progression et la série de métamorphoses par lesquelles les principes élémentaires s'élèvent dans leur œuvre au plus haut développement de leur puissance. Cette échelle progressive, la voici : les éléments commencent la série de leurs créations, par une première association qui produit les corps simples; ceux-ci, par une seconde association, produisent les corps composés. La seconde création détruit la première en la transformant, et prépare les matériaux d'une création supérieure. Viennent alors les êtres organisés dont les types sont formés dans des conditions inconnues jusqu'ici par nous, mais qui n'en sont pas moins pour cela un effet de la loi générale d'association. La loi de progrès et de transformation, inséparable de la vie, se manifeste en eux de mille manières; elle se manifeste dans leur ordre hiérarchique comme dans leur développement individuel; elle se manifeste en eux accompagnée de la loi de création et de destruction. Ils détruisent les êtres inorganiques en s'emparant de leurs éléments, ils se les

assimilent par un nouveau travail d'association. Ces nouveaux venus, par leur intégration dans les êtres déjà organisés et vivants, deviennent vivants eux-mêmes et participent à tous les avantages de l'association dont ils font actuellement partie. Dans cette progression vers la forme supérieure, les végétaux, après avoir détruit phénoménalement les corps simples et les minéraux, en élevant leurs éléments par un autre mode d'association à une plus haute puissance, deviennent à leur tour la proie des êtres qui constituent le règne animal. Ils leurs servent d'aliments; détruits par eux, la mort qu'ils ont reçue donne à leur substance une vie nouvelle.

Ainsi, les mêmes principes, par une série de destructions et de transformations successives, s'élèvent par degrés de la vie inorganique à la vie organique, pour arriver à la vie de sentiment et d'intelligence et revêtir enfin la forme humaine qui, dans ce monde, est le dernier degré de l'échelle hiérarchique des êtres.

Les différences qui séparent les êtres qui appartiennent à chacun des trois règnes de la nature, et, dans ces règnes, les différences qui séparent les variétés qui les composent sont si insensibles; l'existence des êtres qui occupent le sommet de l'échelle de la création, est liée à l'existence des

êtres inférieurs par des rapports si évidents et si étroits, et les degrés intermédiaires qui réunissent les extrêmes sont si rapprochés, le cadre est si rempli, que la création toute entière ne semble former qu'une seule association hiérarchique dont tous les éléments sont appelés tour-à-tour à exercer les fonctions les plus élevées comme les plus basses, chacun d'eux étant apte à les remplir toutes. Ce n'est pas en vérité de la poésie que nous voulons faire ici, mais nous sommes conduit par le raisonnement et l'observation des faits à regarder comme une conséquence de la loi universelle d'égalité cette supposition que tous les éléments de la cause éternelle qui sont également puissants, mais dont la puissance, assujettie à ses propres lois, ne peut se manifester dans ses œuvres que par la loi d'association, de métamorphose et de progrès, parcourent fatalement, sous l'empire de cette loi, les diverses phases d'existence sociale dans lesquels tous leurs pouvoirs s'exercent, et qu'ils sont tous appelés, chacun à son tour, par la loi de leur égalité même et au moyen de l'association, à venir jouir du spectacle de l'univers, vivre, aimer et prendre, pendant leur incarnation passagère sous une forme intelligente, une connaissance réfléchie de l'œuvre

éternelle à laquelle ils concourent tous et dont ils font partie intégrante. Cette succession est juste, rationnelle, nécessaire, car ils ne peuvent tous faire la même chose en même temps et aucun d'eux ne peut, sans blesser la loi d'égalité, jouir d'un privilége éternel qui d'ailleurs limiterait sa propre puissance à un mode particulier d'association. Dans le nombre infini des éléments, tous égaux dans les fonctions qu'ils sont appelés à remplir tour à tour, nous apparaît donc le type d'une démocratie éternelle qui a pour base l'égalité de ses membres. Tous égaux dans l'éternité, ils ne sont inégaux que dans le temps et dans leurs associations relatives à l'état de corps; mais alors tous les pouvoirs sont temporaires, toutes les supériorités contingentes. Aucun des êtres supérieurs créés par l'association de principes égaux ne conserve éternellement sa magistrature. Ses fonctions et sa haute dignité expirent dans un délai fatal. C'est une erreur transportée de l'ordre social basé sur un principe faux, que la prétention de l'homme dans l'ordre naturel à une supériorité essentielle de principe. Quand il se flatte d'être dans l'ordre de l'univers un être à part et surnaturel, il se trompe comme ces rois de la société politique qui oublient leur origine, qui oublient qu'ils sont sortis du

sein du peuple, qu'ils appartiennent au peuple, qu'ils sont semblables au peuple, par les os, par la chair et par le sang, qu'ils ne sont que par lui et pour lui, et que sans lui ils ne peuvent rien.

L'esprit troublé par leur orgueil désordonné, ces dominateurs éphémères s'imaginent en vain qu'ils sont d'une nature supérieure et prétendent qu'on les adore comme des Dieux immortels; mais ce rêve ne dure que jusqu'au moment où la mort, en les touchant de son sceptre fatal, vient anéantir leurs chimériques prétentions. De même dans l'ordre naturel, l'homme ne peut aspirer sans folie à une existence et à une domination éternelle; la loi d'égalité des éléments, dont il est formé comme les autres êtres, s'y oppose. Qu'il jouisse pendant sa vie de la supériorité relative que lui donne son organisation, qu'il se considère comme le roi suprême de la création dont il fait partie, rien de mieux; il est dans son droit naturel, et les causes qui l'ont produit ne lui refusent pas l'investiture et l'exercice de cette domination passagère; bien plus, elles lui en font une obligation, un devoir, une loi. Ce rôle de roi, c'est le rôle que l'homme doit remplir, il est créé pour cela; ce rôle est fatal pour lui, il ne peut pas s'y soustraire, il est la

conséquence de son organisation, de ses facultés. Avant tout examen, toute réflexion, toute volonté, il se trouve en lui un sentiment de supériorité irrésistible, instinctif, spontané, qui le met naturellement à sa place. Ce sentiment, c'est son orgueil originel qui bien loin d'être un vice, comme quelques-uns l'ont prétendu, n'est que le sentiment inné de sa dignité, la conscience de sa supériorité, le sceau de sa royauté temporelle. S'il faut qu'il meure, s'il faut qu'il subisse la loi universelle qui règle fatalement sa destinée comme celle de tous les êtres créés; il n'en doit pas moins pendant qu'il vit, jouir de ses avantages naturels, remplir sa mission de roi et rester à la hauteur de la position où il est élevé. C'est à cette condition qu'il est homme. Ce n'est pas dans l'éternelle jouissance d'un privilége qui ne peut lui être accordé sans blesser l'éternelle égalité, sans blesser la loi de l'éternelle puissance des causes, qu'il doit faire consister sa gloire, c'est dans le sentiment et l'exercice de sa dignité temporelle, dans l'usage de ses hautes facultés, pour son bonheur et celui de ses semblables, et dans sa résignation à la loi universelle dont il doit reconnaître et la justice et la nécessité. Qu'il prenne pour exemple ce qui se passe dans la société humaine, quand elle est bien ordonnée :

ce n'est pas le magistrat d'une république appelé pour un temps à l'exercice du pouvoir suprême et qui rentre dans le sein du peuple après l'expiration de sa charge, qui a le moins de gloire et dignité, c'est le despote qui prétend à l'exercice éternel du pouvoir suprême et qui, du milieu de ses rêves d'orgueil et d'injustice, tombe de son trône d'or dans la boue, précipité par la main du dernier de ses esclaves. Dans l'ordre naturel, pour que l'homme soit à sa véritable place et que d'un excès ridicule d'orgueil il ne tombe pas dans une servilité outrée, comme le font généralement ces ambitieux qui prétendent à une vie éternelle, il faut qu'il comprenne les conditions de son existence soumise à la loi nécessaire d'égalité que la mort est fatalement chargée d'exécuter pour tous les êtres, sans qu'aucun d'eux échappe à son redoutable tribunal. Si, contre toute raison, il veut se croire immortel parce qu'il règne pour un moment, il devient imbécille et fou. Tandis qu'il rêve une éternité chimérique et qu'il se fait volontairement esclave d'un despote imaginaire, pour obtenir de lui, à force de bassesse et par faveur, une éternité d'existence impossible et injuste, il suffit de quelques-uns de ces atômes dont les derniers êtres sont formés comme lui et qu'il méprise, pour le tuer instantanément,

lorsqu'au lieu d'être combinés pour lui servir d'aliments, par un autre genre d'association, ils se changent en un poison mortel. Il faut bien qu'on le reconnaisse, car cela est, malgré les apparences contraires, malgré le fait de la hiérarchie des êtres et de la différence de leurs facultés et de leurs pouvoirs, l'égalité est au fond de toutes choses; elle seule est éternelle. L'inégalité des êtres, des individus et des races n'est qu'un accident qui se renouvelle sous toutes sortes de formes, elle appartient à l'ordre des choses contingentes comme l'égalité appartient à l'ordre des choses éternelles; la supériorité d'un être créé est passagère comme lui, il n'en jouit que pour un temps et il la paie au prix de la mort. La solution logique du problême de la hiérarchie des êtres, qui est le même que celui de leur inégalité, est dans la loi d'association, dans les lois nécessaires de création, de progrès, de métamorphose et de destruction; elle est dans l'exercice incessant de ce triple pouvoir qui appartient aux causes éternelles et les caractérise.

Par la loi de progrès et de métamorphose qui fait partie essentielle du groupe des lois de la toute-puissance, la variété et l'inégalité des êtres contingents a sa raison fatale et se réalise dans le temps, sans que l'égalité éternelle des causes

soit détruite. Le merveilleux phénomène de l'univers, où tout ce qui est inégalisé par la vie est égalisé par la mort, subsiste, sans qu'il y ait contradiction dans les lois auxquelles il doit son existence éternelle et sans qu'aucun des êtres qui le composent ait le droit de se plaindre de la loi en vertu de laquelle il existe, car cette loi est égale pour tous. Ainsi, pour l'explication du phénomène de l'univers, ce grand tout un et divers, caractérisé par une variété infinie d'êtres, de formes et de pouvoirs, et dans lequel il serait peut-être impossible de rencontrer deux êtres parfaitement égaux en tous points, même parmi ceux qui sont semblables, il n'est pas besoin d'imaginer une hiérarchie de causes surnaturelles ayant chacune un pouvoir spécial et limité, et d'avoir recours à cette fiction contradictoire de l'existence d'un être supérieur emprisonné dans un être inférieur, association absurde dont l'effet, si elle était réelle, serait d'abaisser l'une des deux natures sans élever l'autre et d'assujettir, sans profit pour lui, l'être supérieur à l'être inférieur. Des causes égales étant données, la loi d'association avec ses trois articles fondamentaux suffit à toutes les conditions de la hiérarchie, de la vie, de la génération et de la multiplication des êtres. Sous le rapport général et métaphysi-

que, ces lois, en même temps qu'elles offrent le plus parfait modèle de justice et d'égalité, expliquent ce qu'il y a de juste et de nécessaire à la fois dans la mort, dans ce mystérieux retour des éléments à l'égalité qui constitue, dans la cause, le premier rapport que l'intelligence puisse saisir comme inhérent à la nature de la loi, lorsque par l'induction logique, elle remonte à sa source éternelle.

C'est un beau et grand résultat philosophique que celui où nous conduit la connaissance de cette loi d'égalité si admirablement révélée par le spectacle de l'univers, lorsqu'on en comprend le mécanisme. Quelles vérités plus fécondes en applications politiques et morales y a-t-il à présenter aux hommes que celles-ci? La cause de l'univers est un peuple immense, infini, d'êtres éternels, tous immuables, tous égaux, en qui réside le *summum* de la puissance. Dans cette démocratie éternelle, aucun des citoyens ne s'élève au-dessus de l'autre, nul ne peut rien seul, la loi est égale pour tous et chacun d'eux ne peut rien que par le concours des autres. Pour manifester leur puissance par la création, tous n'ont qu'un seul moyen : l'association. Les êtres supérieurs qu'ils produisent par ce moyen ne possèdent, comme les magistrats d'une république,

qu'un pouvoir temporaire, effet d'une sorte d'élection. Chacun de ces êtres n'est qu'un symbole vivant et actif de la puissance commune qu'il exerce en partie pour un temps. Comme les êtres créés auxquels il commande, il est soumis à une loi universelle, à la mort, qui rétablit entre toutes les créatures une égalité absolue et ramène leurs éléments à la condition de peuple. Dans ce peuple éternel d'atômes existant en nombre infini avec ses lois nécessaires, qu'aucune volonté n'enfante, qu'aucune volonté ne peut changer, se trouve donc le souverain éternel, dépositaire de la puissance suprême. C'est du sein de ce peuple immense que, par le moyen de l'association, naissent, avec une variété infinie de formes et d'attributions hiérarchiques, tous les êtres qui composent l'univers. Leurs pouvoirs divers ne sont que des mandats à terme qui tous ont leur échéance fatale; sortis du peuple, ils y retournent et vont ainsi se réunir à la source éternelle de la toute-puissance qui est partagée par tous. Ainsi la théorie que nous avons exposée sur les causes de l'univers offre, dans ses lois nécessaires, le type éternel de l'égalité et de la justice qu'on essaierait en vain de chercher dans un autre système de causes.

# LIVRE QUATRIÈME.

## CHAPITRE Ier.

### DE LA VIE.

Dans le livre précédent, nous avons exposé que l'association des éléments de la cause éternelle était l'unique moyen de manifestation de la puissance infinie. Nous avons aussi démontré que cette puissance s'exerçait selon trois modes nécessaires et que le phénomène de l'univers, avec toutes les créations, toutes les transformations, les destructions qui ont lieu dans son vaste sein, était lui-même une nécessité de tous les temps, en rapport avec l'existence d'une cause éternelle et toujours active.

De ce rapport nécessaire entre l'existence de la cause et celle de son effet, rapport qui est une des plus hautes vérités que la raison puisse concevoir, nous avons déduit plusieurs corollaires importants pour le but que nous nous proposons d'atteindre. Mais comme nous n'avons pu, dans l'exposé que nous avons fait des lois et

conditions de la vie éternelle de l'univers, nous attacher qu'aux points de vue les plus généraux, nous allons dans ce livre traiter plusieurs questions qui ont un lien plus étroit avec le problême de la liberté de l'homme dont la solution est l'objet final de notre recherche.

Selon le plan que nous nous sommes proposé de suivre, nous ne pouvons donner le dernier mot de ce grand problême de la liberté qu'après avoir découvert les principales vérités de l'ordre universel, avec lesquelles la liberté se trouve étroitement liée comme étant un chaînon de cette chaîne logique de vérités dont les replis immenses embrassent tout ce qui est. Dans l'ordre des idées comme dans l'ordre des choses qu'elles représentent, il y a un lien nécessaire qui établit une sorte de solidarité entre toutes les vérités. Elles se soutiennent et s'appuient mutuellement, et pour en faire briller une seule d'un éclat ineffaçable, il faut que toutes les autres l'éclairent de leurs rayons et que dans le système entier dont cette vérité fait partie, l'ombre du doute ne puisse se projeter sur elle, faute d'avoir laissé dans l'obscurité un point important. Il y a donc pour nous nécessité de suivre la marche que nous nous sommes tracée et quelle que soit l'impatience du lecteur d'arriver à la solution finale

que nous lui avons promise, il faut qu'il se résigne à parcourir avec nous les sinuosités de la route qui doit nous y conduire.

La question dont nous allons nous occuper dans ce chapitre est celle de la vie que nous ne considérerons pas seulement, comme nous l'avons fait précédemment, dans ses rapports généraux avec l'existence éternelle de l'univers et comme un des modes de la manifestation de la toute-puissance infinie, mais en elle-même dans ses principaux phénomènes, et comme présentant dans les êtres individuels l'application des lois universelles, et la confirmation la plus évidente et la plus complète des vérités que nous avons développées plus haut sur la nature des causes éternelles, et sur le moyen par lequel elles manifestent leur pouvoir dans le tout infini qui est l'univers comme dans chacune de ses parties.

C'est en effet dans le phénomène si complexe de la vie, même au point de vue de l'existence individuelle, que sont résumés tous les modes d'action, toutes les lois, tous les rapports des causes éternelles avec leurs effets. C'est aussi dans le phénomène de la vie qu'il est possible d'apercevoir le lien harmonique qui unit le tout avec ses parties et qui fait dépendre l'existence du plus petit être de l'existence de l'univers lui-même.

L'être vivant, dans le concours et l'association de ses principes générateurs, dans les périodes, les transformations de sa vie individuelle, dans sa fin, dans les conditions de son existence, dans ses facultés, dans ses instincts, dans sa puissance reproductrice, est évidemment la plus haute expression, la synthèse qui résume la toute-puissance des causes. Lorsqu'on veut pénétrer les secrets de cette puissance, c'est dans l'analyse des phénomènes de la vie qu'il faut aller chercher la science, car c'est là qu'elle est toute entière et qu'elle se montre comme dans un miroir où les plus grandes choses se réflètent dans les plus petites proportions. Certes, nous sommes bien loin d'avoir la prétention de donner ici une analyse complète de la vie, il faudrait pour cela le concours de toutes les sciences arrivées à leur plus grande perfection. Notre intention n'est pas non plus d'entrer dans le domaine de la physiologie, à qui il appartient de découvrir et de suivre le détail et les rapports des actions vitales dans les diverses organisations. Le point de vue où nous allons nous placer, bien que plus concentré, reste encore fixé dans la sphère des idées générales ; il s'agit pour nous de considérer uniquement la vie dans ses phénomènes principaux, pour rattacher la solution de ce

grand problême au système de l'hypothèse que nous avons reconnu être la vraie synthèse philosophique de l'univers. Notre but est de débarrasser ainsi la question de toutes les fausses hypothèses dont elle a été entourée par l'ignorance et la superstition, et de laisser ensuite le champ libre à la science d'expérience et d'analyse, après avoir fixé les vérités les plus générales, comme des jalons plantés sur la route, ainsi qu'il appartient à la philosophie de le faire.

Pour résoudre dans ce sens le problême philosophique de la vie et le rapporter à ses causes réelles et logiques, nous allons donc étudier ce phénomène dans les faits généraux qui le caractérisent et dans ses rapports avec l'existence éternelle de l'univers.

On n'accorde la vie, dans l'application vulgaire de ce mot, qu'aux êtres organisés seuls, comme s'il y avait quelque chose qui soit privé de vie dans l'univers, et que l'univers ne soit pas un tout vivant, dont toutes les parties sont vivantes comme lui. Malgré son peu d'exactitude, nous adoptons pour le moment cette signification restreinte, sauf à rendre ensuite à la vie son caractère universel.

Les phénomènes principaux et les conditions de la vie chez les êtres organisés sont : 1°

l'unité où le concours d'action non-seulement des organes des êtres vivants, mais aussi des éléments qui composent ces organes; 2° la nutrition qui est le moyen de progrès et de développement de tous les êtres vivants; 3° la génération, par laquelle chacun d'eux reproduit des êtres semblables à lui; 4° les rapports nécessaires de l'être vivant avec le milieu dans lequel il existe, et par conséquent avec le monde auquel il appartient et avec le système de l'univers lui-même, dont ce monde fait partie.

Il n'existe pas d'être vivant qui ne soit composé d'organes; les organes sont eux-mêmes des parties vivantes composées de molécules qui elles-mêmes sont composées d'atômes élémentaires. Un être vivant est donc une individualité collective, et la vie est un phénomène social dont la condition essentielle est le concours harmonique, non-seulement de tous les organes constitutifs de l'être, mais encore de tous les éléments qui composent ces organes. L'être vivant tout entier peut donc être décomposé par la pensée en un nombre déterminé d'atômes, d'associations d'atômes, qui forment des molécules organiques, et enfin d'organes qui tous concourent à produire le phénomène social de l'individualité vivante.

L'unité vitale de l'être peut se comparer à l'u-

nité d'une société politique composée d'individus, de familles, d'associations partielles, ou corporations toutes réunies dans une vie commune et formant un tout ayant un même intérêt de conservation, se prêtant un mutuel secours, et se personnifiant en une unité nationale qui est le corps du peuple, vivant de la vie de ses membres comme ses membres vivent de sa vie générale et collective. Pour que le phénomène de la vie d'une société politique se réalise et qu'il ait une durée, il faut le concours, le consentement, la participation active des individus, des familles, des corporations qui sont les molécules constitutives, les organes de la nation. Il en est ainsi dans toute individualité, dans toute personne vivante : et de même que la vie politique est le produit du concours de tous les éléments sociaux déjà unis par des associations partielles, la vie individuelle est le produit de l'unité d'action de tous les principes constitutifs et de tous les organes de l'être. Une solidarité à la fois rationnelle et fatale est la conséquence de la loi de toute vie. Dès qu'il n'y a plus de concours, dès qu'il n'y a plus d'harmonie, la souffrance et la douleur se manifestent, la désorganisation commence, la société se dissout, l'être meurt.

De la condition d'un concours harmonique des

éléments constitutifs et des organes d'un être vivant pour la production et la durée du phénomène de la vie, il résulte évidemment, pour le philosophe, que la vie en soi n'est qu'un pur phénomène, un effet, une résultante et non une cause première, et qu'il serait absurde de supposer, comme on l'a fait presque généralement jusqu'ici, un principe simple et unique de vie pour rendre raison de ce phénomène complexe. La vie ainsi conçue comme le produit d'une cause unique est une pure abstraction, elle est un non-sens, elle est même une erreur morale : Il ne peut pas exister un seul principe vivant, et c'est nier la vie elle-même que de supposer un principe unique, une cause solitaire et simple vivant d'elle-même et se suffisant dans son égoïsme individuel. Dans une telle condition, il n'y a pas de vie, parce qu'il n'y a pas d'association.

Pour arriver à cette hypothèse absurde d'un principe unique de vie, il a fallu confondre ensemble deux choses et deux idées tout-à-fait différentes et même opposées : l'idée de l'unité et l'idée de la simplicité. Il y a entre ces deux choses un abîme immense, car l'une est négative de l'autre.

L'unité en effet ne peut se concevoir que

comme une harmonie, que comme la résultante d'un concours, et, comme elle n'est en réalité rien autre chose, elle implique, pour être produite, l'existence nécessaire du nombre. Il serait donc à tout jamais impossible pour l'intelligence de trouver la raison de l'unité en l'absence du nombre et dans un principe simple. Un tel principe n'est point susceptible d'harmonie en lui-même, et il ne peut sortir de lui ce qui n'est pas en lui; il n'a pas en lui la raison de la vie et il ne peut la donner.

Ce n'est que dans l'hypothèse de l'existence d'une cause multiple, d'une cause sociale, dont tous les éléments constitutifs possèdent au même degré les attributs du pouvoir et de la science et qui ont pour moyen de se manifester l'association, qu'on peut trouver la source logique de toute vie individuelle ou générale et l'opposer, avec toute l'autorité de la raison appuyée sur l'expérience, à l'hypothèse de l'existence d'un principe simple et unique de vie. Dans un tel principe en effet, il serait impossible de trouver la raison d'aucun être vivant et encore moins celle de la multitude infinie des individualités vivantes, à moins de détruire sa simplicité, de la diviser à l'infini et de la faire nombre comme les éléments eux-

mêmes. Car c'est avec le nombre des éléments tous donnés comme principes de vie et par le moyen de leur association qu'une vie, que toutes les vies sont logiquement possibles et sont réalisées. Le concours, le *consensus unus* qui caractérise le phénomène de la vie n'est que l'expression de leur puissance commune. Il n'est dans chacun des êtres vivants qu'une des manifestations partielles de la puissance d'agir harmoniquement que possèdent tous les éléments en leur qualité de causes, puissance qui se révèle dans des proportions infinies par l'existence de l'univers, en même temps qu'elle se révèle par des proportions finies dans chaque individualité.

Dans le phénomène de l'unité qui se reproduit dans chaque individualité vivante, en raison du concours de tous les éléments qui la composent, il ne faut plus voir un effet généré par l'action d'un principe simple, à qui cette puissance est déniée d'une manière absolue par la logique et par le fait, mais le résultat d'une action simultanée que l'identité des pouvoirs des principes qui la produisent, leur permet de réaliser avec un concours parfait. Ce phénomène de l'unité, qui semble n'avoir qu'une seule cause, en raison de l'harmonie de toutes

les causes qui le produisent, n'a rien de plus merveilleux dans la vie que dans une foule d'autres effets qui tombent chaque jour sous nos sens et que nous produisons volontairement. Par exemple, mille voix, cent mille voix humaines qui feraient entendre un même cri, sur la même note, se confondraient en un seul son, et ce son pourrait être attribué à une seule voix, à une voix de géant, par celui dont il aurait frappé l'oreille, s'il n'avait pu apercevoir la foule de ceux qui l'auraient fait entendre. Ainsi, dans l'homme lui-même, le concours harmonique des principes semblables qui le composent, produit, dans le phénomène de conscience qu'on appelle philosophiquement le moi, un seul cri, une seule voix qui est leur expression commune et le témoignage de leur concours parfait. Mais qu'on ne s'y trompe pas, dans l'unité de son moi, dans cet écho intérieur dont le cerveau de l'homme est le siége et qui lui révèle, par un seul cri retentissant dans cet organe, la réalité de son existence individuelle, il n'y a pas simplicité de causes, mais pluralité, organisation, harmonie, il y a la résultante d'une association parfaite.

Cette affirmation de la vie, qui a lieu pour l'être intelligent dans le for intérieur de sa

conscience et par laquelle il prend une connaissance réfléchie de son existence et de son individualité distincte, n'est donc, comme la vie elle-même dont elle est l'expression, qu'une résultante, un pur phénomène qui a ses causes et sa raison dans l'association et l'organisation spéciale des éléments qui constituent l'homme vivant. Le phénomène du moi, en tant qu'il est une affirmation, un jugement qui implique la comparaison, n'est d'ailleurs possible que dans un être complexe et organisé; un être simple ne pourrait pas le produire, puisqu'il n'aurait pas en lui-même la raison d'une action quelconque, par l'absence de tout rapport intérieur. Le phénomène du moi, qui paraît simple parce qu'il est un, n'est donc en réalité qu'une expression sociale. L'âme imaginée pour expliquer surnaturellement la vie, étant dans sa constitution hypothétique un être simple, ne serait pas capable de produire en soi le phénomène de l'unité du moi et de l'affirmer, parce qu'étant simple elle ne serait pas vivante, elle ne serait pas l'unité harmonique et sociale qui est la vie, et dont ce phénomène intérieur est la plus sublime, la dernière expression. C'est un contre-sens complet que d'avoir supposé pour cause de la vie un principe simple, que

d'avoir fait de ce principe le siége et l'auteur du moi, le sujet et l'objet de cette affirmation. Le moi n'est pas le cri de l'égoïsme d'un être simple incapable d'aucune manifestation, d'aucune action interne ou externe. Il y aurait dans ce phénomène, s'il pouvait être réalisé par un seul principe, renversement de la loi de la toute-puissance, de la loi d'association qui est la loi de la vie. Bien loin d'être le cri d'un égoïsme contraire à la loi universelle, négatif de tout rapport et de la loi de toute vie, le moi est l'affirmation morale d'une société parfaite, le témoignage d'une vie commune, d'une existence sociale des causes élémentaires qui, pour agir, sentir, se connaître, se sont personnifiées dans l'individualité humaine, sous la condition d'une solidarité qui exclut l'égoïsme solitaire et dont le moi est l'harmonique expression.

Que la vraie philosophie renonce donc à ce moi égoïste et animique dont l'erreur a fait l'expression d'une individualité simple. La loi de la vie ne peut l'accepter, il n'est qu'une négation de tout rapport, qu'une négation de la morale et de la vie, effet impossible en l'absence de toute association, de tout rapport harmonique.

Si le témoignage intime et l'affirmation de la vie dans l'unité du moi, dont la connaissance

réfléchie a pour objet la conservation de l'être social, ne peut se concevoir que comme une résultante de l'action commune de plusieurs principes, et si la vie elle-même ne peut être considérée, en conséquence de ce fait, que comme un phénomène de relation, cette vérité trouve de nouvelles preuves dans la condition de la nutrition qui est la loi de conservation et de développement de tous les êtres organisés.

Produit dans son germe par une association nécessaire et primitive dont les détails mystérieux sont inconnus parce qu'ils sont inobservables, l'être vivant se conserve et se développe selon l'une des lois universelles, la loi de progrès, et cela par une série d'associations successives dont la nutrition est le moyen. La vie est donc si loin d'être le produit d'une cause simple que l'être vivant n'a jamais en lui-même tout ce qu'il lui faut pour vivre et surtout pour se développer; il faut qu'il emprunte à chaque instant aux milieux qui l'environnent ce qu'il n'a pas, ce dont il a besoin pour vivre. Il faut, pendant toute sa durée, qu'il ajoute à lui-même; il ne se conserve et n'arrive à la perfection relative qu'avec des auxiliaires étrangers. Nous ne nous arrêterons pas ici aux effets directs de la nutrition, par lesquels un être vivant se transforme, progresse, conserve

et renouvelle en lui la vie par la destruction des autres êtres. Ce serait répéter ce que nous avons déjà dit sur la relation intime qui existe entre la vie et la mort, lorsque nous avons traité des lois fatales de l'univers.

Le point de vue sous lequel nous voulons considérer ici le phénomène de la nutrition qui est une des lois essentielles de la vie organique, c'est la facilité merveilleuse avec laquelle les éléments, empruntés par les êtres vivants aux milieux qui les entourent et aux êtres organisés qu'ils ont détruits, s'identifient avec la nouvelle existence dont ils viennent faire partie. Etrangers d'abord à telle individualité vivante, souvent même ennemis lorsqu'ils étaient associés sous une autre forme, à peine sont-ils placés dans les conditions d'une association nouvelle qu'ils prennent spontanément un autre esprit de corps. Indifférents à leur état passé, ils abandonnent sans souvenirs et sans regrets leur ancien mode d'existence pour en embrasser un autre dans lequel ils déploieront, avec une science parfaite de leurs devoirs nouveaux, le même esprit d'unité et d'harmonie qui les caractérisaient dans leur vie antérieure. Ils sont donc tous (et c'est là le côté philosophique de la question) doués d'une puissance de vie multiforme. En nous renfermant

dans les limites de l'expérience qu'il est possible à l'homme de faire dans le monde où il existe, c'est à un certain nombre de principes élémentaires, désignés chimiquement sous le nom de corps simples, qu'il appartient de générer les êtres vivants qui composent le règne végétal et le règne animal. Ces mêmes éléments passent d'un état d'association à un autre par une transmigration perpétuelle. Il y a échange incessant des principes de la vie entre les végétaux et les animaux. Chaque organisme vivant est un laboratoire composé d'une multitude d'ouvriers et d'artistes qui, avec leur science immédiate, nécessaire, construisent les organes de l'être social sous la forme duquel ils apparaissent et vivent d'une vie commune. C'est dans ce laboratoire mystérieux, dans cet atelier qu'ils se sont construit et où arrivent sans cesse de nouveaux associés, que se préparent les germes innombrables de la postérité future. Il n'est pas un être vivant qui ne soit ainsi le foyer d'une création sans cesse renouvelée par le concours des éléments qu'il s'assimile. Chaque type organique, comme par une espèce d'imitation artistique, devient le modèle sur lequel travaillent les éléments étrangers qui viennent faire partie de la communauté.

Dans l'éternel courant de la vie, où les mêmes principes élémentaires se manifestent sous toutes les formes organiques par des associations spéciales, et se font reconnaître ainsi comme des artistes possédant la science et l'activité nécessaires à toutes les créations et transformations successives dont ils sont à la fois les matériaux et les ouvriers, est-il possible à la raison de supposer et de concevoir qu'il n'existe qu'un seul et unique principe de vie, simple de sa nature et indivisible? Une telle hypothèse, en présence des faits, n'est point admissible. Le raisonnement la condamne et l'expérience la nie. Quand il n'y aurait, pour détruire cette hypothèse, que les preuves tirées du phénomène de l'unité de l'action des éléments, qui est la raison de la vie dans un seul individu, cette preuve serait suffisante. Mais que sera-ce donc si l'hypothèse de l'existence d'une cause multiple dont tous les éléments sont également savants, également actifs, déjà prouvée par le seul fait de leur concours dans l'action vitale qui produit un être et le conserve, si cette hypothèse, confirmée par le fait de la nutrition, s'élève à un nouveau degré de certitude par le phénomène de la multiplication des êtres? Comment expliquerait-on, en effet, par l'existence d'un principe simple et

indivisible de vie, non plus le nombre et la diversité des êtres vivants, mais leur reproduction et leur multiplication qui, pour chaque espèce, pour chaque type, peut être conçue comme infinie?

Quel serait le rôle et le moyen d'action d'un principe simple et indivisible de vie dans la multiplication d'un être du règne végétal d'abord, d'un arbre, par exemple, qui peut se multiplier indépendamment de ses semences, par ses branches, par ses racines, par ses bourgeons, par ses feuilles mêmes? Dans cet être dont tous les organes jouissent de la propriété de reproduire un individu tout entier et qui, par le rapport harmonique de toutes ses parties, semble n'être qu'une individualité, mais qui est réellement une société d'individus vivant en commun, quelle sera celle de ses parties qui contiendra le principe de vie que l'on suppose simple de sa nature? La puissance organisatrice, réparatrice, génératrice, ne leur appartient-elle pas à toutes intégralement? Si c'est la racine que vous avez séparée du tronc, elle poussera des branches; si c'est la branche, elle poussera des racines, si c'est le bourgeon, il poussera des branches et des racines. Pourvu que ces organes, qui semblaient n'avoir en partage qu'une portion de la puissance

vitale et une fonction subordonnée, puissent emprunter aux milieux ambiants de nouveaux éléments qui viendront à leur aide en s'associant à eux, ils compléteront leur individualité en la développant.

Ainsi, rien que par la division de ses divers organes, le végétal peut se multiplier à l'infini et atteste en lui non pas une cause simple de vie, mais une multiplicité de causes également puissantes. A cette faculté de se reproduire par la division de ses parties, se joint encore pour lui le pouvoir de se multiplier par ses semences. La plus humble plante, dont la durée ne dépasse pas celle d'une saison d'été, jouit de cette puissance de multiplication infinie. Après avoir élaboré dans son sein les éléments bruts que la nutrition lui a fournis, elle en compose les germes de sa postérité, et lorsque cette mère généreuse meurt épuisée par son travail, elle répand autour d'elle ses semences qui toutes renferment le principe d'une vie féconde égale à la sienne, de telle sorte qu'au bout de quelques générations, s'il n'y avait point d'obstacles naturels à cette multiplication, une seule famille de végétaux, née d'un seul ancêtre, envahirait le globe tout entier, après avoir employé à la multiplication de son espèce tous les éléments de ce globe propres à la vie organique.

Dans la possibilité de ce fait qui ne se réalise pas, il est vrai, mais que, sans les obstacles naturels qui s'y opposent, l'on pourrait concevoir comme réalisable, attendu la faculté qu'a chaque espèce de végétal de s'assimiler les éléments disponibles de la vie et de les organiser à son image avec leur propre concours; dans la possibilité de ce fait, disons-nous, il faut voir spéculativement la preuve logique que tous les éléments sont des principes de vie tous également puissants, tous également habiles à se manifester sous toutes les formes.

Si l'on ne s'arrête pas à cette preuve logique de leur omnipotence, à laquelle on n'aurait point cependant d'objection sérieuse à faire, et qu'on reste dans la limite des faits observés, la multiplication des êtres organisés, bien qu'elle soit bornée par des obstacles naturels, nous donnera néanmoins pour conclusion directe : que le travail par lequel les êtres organisés se multiplient, au moyen de l'adjonction de nouveaux éléments, est le fait de ces éléments eux-mêmes qui, dans chacun des organismes auxquels ils s'assimilent et qui sont pour eux des laboratoires vivants, composent les germes des êtres futurs avec les débris des êtres passés. Cette transformation, intimement liée à la multiplication des êtres

organisés et opérée par un travail dont les éléments sont les agents, réduit à néant l'hypothèse de la préexistence des germes, hypothèse que l'analyse chimique détruit d'ailleurs avec une évidence incontestable, en décomposant les corps organisés pour les réduire à l'état d'éléments simples, condition dans laquelle leur omnipotence n'est point détruite, mais seulement latente.

Les mêmes phénomènes généraux d'unité d'action, de nutrition, d'élaboration, de reproduction, de multiplication qui caractérisent la vie dans le règne végétal, se retrouvent, quoique sous des formes et dans des conditions différentes, chez les êtres qui appartiennent au règne animal, et la connaissance de ces faits conduit aux mêmes conclusions. Tous les êtres qui constituent le règne animal vivent et se multiplient aux dépens du règne végétal, et sont composés des mêmes éléments associés et combinés, organisés daus des conditions différentes; mais en raison même de leur supériorité, qui est l'effet d'une organisation plus compliquée, le phénomène de la vie exige, chez les animaux, un concours d'action dont les conditions sont plus variées. Leur vie locomotive et la nécessité de chercher leurs aliments les placent

dans une autre condition que les végétaux qui puisent immédiatement dans les milieux où ils sont fatalement fixés les principes nécessaires à leur conservation, à leur développement, à leur multiplication. De là pour les animaux tout un système d'organes en rapport avec les besoins de leur vie errante; de là aussi une individualisation plus complète de l'être et une unité vitale plus concentrée; aussi chez eux le phénomène de la reproduction devient non pas plus difficile, car rien n'est difficile à la toute-puissance des causes, mais plus restreint dans ses moyens. A l'exception des zoophytes qui se multiplient comme les plantes, par la division de leurs parties, et servent de transition aux deux règnes qui constituent le domaine de la vie organique, tous les animaux se reproduisent exclusivement par la génération.

Cependant malgré cette réduction dans les moyens de multiplication, la loi de reproduction n'est point changée quant au fond; seulement la nature a supprimé un mode, et en privant les êtres supérieurs de la faculté de se reproduire ainsi que les végétaux, par la division de leurs parties, elle leur a donné celui de la génération qui comprend et résume également tous les phénomènes de l'association et

suffit à la perpétuité des races. Comme le végétal, l'animal ne reproduit son semblable qu'après s'être assimilé de nouveaux éléments. Chez lui, le phénomène de la nutrition précède nécessairement celui de la génération, il en prépare les moyens, il en fournit la substance. L'être qui doit se reproduire par la génération ne peut acquérir cette puissance que par un progrès fatal, et en empruntant, aux milieux qui l'environnent et aux êtres qu'il détruit, les éléments de sa postérité.

Lorsque les germes des êtres à venir ont été créés en lui par un travail mystérieux d'association, le fait de la génération s'accomplit par une intime union des sexes vers laquelle un irrésistible instinct, qui est la science de leur destinée, entraîne tous les êtres. Ce fait, le plus commun, le plus merveilleux, le plus simple en apparence et le plus compliqué, confirme en tout point, même dans les êtres créés qui agissent comme causes secondes, la vérité de cet axiôme appliqué aux causes éternelles et primitives : nul ne peut rien seul. Il n'y a pas de vérité fondamentale touchant les lois de la toute-puissance qui soit exprimée dans la nature visible avec un plus grand luxe de grâces, de séduction et de poésie. Aussi dans l'union des

êtres supérieurs, dans ce grand acte de la vie préparé par l'amour et accompagné de tant de charmes, dans cet acte par lequel la vie des deux êtres se reproduit en un seul et se reproduit en plusieurs, faut-il reconnaître l'expression de la loi d'association élevée à sa plus haute puissance, la base de toute société, et le lien moral des êtres. C'est par le procédé de la génération que la science infinie des causes a résolu le problême, non pas de l'immortalité des êtres individuels, ce qui aurait été contraire à l'exercice de la toute-puissance et à ses lois, et partant impossible, mais le problême de la perpétuité de leur race. La génération est pour ainsi dire une espèce de résurrection anticipée, dont les ancêtres, avant de subir la loi de la mort, jouissent dans leurs enfants, et cela sans déroger aux lois fatales de création, de métamorphose, de progrès et de destruction, et en faisant concourir au contraire à ce but le mécanisme admirable de ces lois, qui ne sont toutes trois, comme nous l'avons démontré, que les modes nécessaires de la grande loi d'association, loi qui est la raison de toute vie, le moyen de génération de tous les êtres, pendant le temps comme pendant l'éternité.

Si la loi de toute vie est l'association, si dans

les trois phénomènes caractéristiques de la vie : l'unité d'action, la nutrition, la génération, nous n'avons trouvé que des applications de cette loi, et s'il nous paru logiquement impossible de rapporter à une cause simple et indivisible les faits de la vie, même en la considérant dans un individu isolé, que deviendra l'hypothèse d'un principe unique et simple de vie, en présence de ces faits, que la raison de la vie n'existe pas seulement dans l'individu vivant pendant le plus petit instant de son existence, et qu'étant donné le concours des éléments qui le constituent, qu'étant également donnés les secours immédiats de ceux qu'il s'assimile par la nutrition, les actions et les effets de ces causes, bien qu'elles soient des principes de vie combinés, ne pourraient produire et conserver un seul instant un être vivant, si elles étaient réduites à elles-mêmes?

En effet, il n'est pas d'être vivant que l'on puisse concevoir comme vivant par lui-même et si on l'isole de tous ses rapports extérieurs, sa propre vie n'est pas le fait seul des éléments qui le constituent, ses causes sont autant en lui que hors de lui. Que l'on prenne un être vivant, à quelque degré de l'échelle de vie qu'il soit placé, sa vie, telle fugitive qu'elle soit, dépendra de l'existence des milieux qui l'entourent ; dans

le vide, il ne vivrait pas. Parasite d'un monde, il ne vit dans ce monde que par une vie plus générale et supérieure à la sienne. Ce monde lui-même ne vit pas d'une vie isolée, son existence se lie à un système dont il dépend, comme ce système se lie à tous ceux qui composent l'univers. Si donc on pouvait étudier et suivre tous les rapports, toutes les actions nécessaires qui concourent à la formation et à la vie du plus petit être, d'un animalcule infusoire par exemple, on trouverait que la vie de cet être imperceptible est le produit du concours de l'univers entier; on trouverait que pour le faire naître et le faire vivre pendant un temps dans le monde où il vit, il a fallu, entre toutes les actions de la cause universelle, une succession de faits et un enchaînement de rapports qui vont se perdre dans les abîmes de l'éternité et de l'infini. Ainsi le phénomène de la vie n'est point et ne peut être le fait des principes seuls qui composent un être quelconque, il n'est point un fait partiel, isolé, individuel, mais un fait universel par le rapport de toutes les causes à lui. Il faut, pour produire et faire vivre cet être, non-seulement le concours de ses propres éléments, mais le concours de l'univers entier. Quelqu'infime qu'il soit, cet être est un foyer où la toute-puis-

sance infinie des causes vient se réfléchir par son unité d'action.

Cette unité d'action, considérée dans l'univers entier comme dans le plus chétif des êtres, est bien loin de ramener la raison à un principe simple et unique de la vie : car plus cette unité d'action, qui est la raison première de toute vie, embrasse d'individualités vivantes, plus elle embrasse de rapports, moins on peut en trouver la cause logique dans un principe simple et indivisible. S'il n'y avait qu'un principe unique de vie, il n'y aurait point de vie possible, car il n'y aurait pas de relation, il n'y aurait pas d'association, pas d'unité. L'univers, qui est lui-même un être vivant éternellement par le concours et l'association de tous les éléments de la cause infinie, ne serait pas. C'est donc à la seule condition de reconnaître pour principe de la vie une cause multiple, et pour moyen unique de la vie universelle comme de la vie individuelle, l'association des éléments de cette cause, tous également capables de concourir aux mêmes fins, que l'on peut concevoir la vie universelle et la vie individuelle, qui en est une dépendance nécessaire. Selon cette donnée, la seule qui soit rationnelle, de même que par leur action harmonique et en vertu de leurs pouvoirs communs,

les éléments produisent dans les proportions de l'infini l'unité qui est la vie de l'univers, de même ils produisent dans chaque individualité vivante et finie l'unité particulière qui est la vie de cet être. Ainsi, ce que les causes font en plus, ce qu'elles font éternellement pour la vie universelle, elles le font en moins, elles le font temporellement pour les vies individuelles, elles n'ont pas deux moyens, deux lois de vie; pour vivre et faire vivre, elles s'associent.

Chaque être pris individuellement est le produit d'une association unitaire et harmonique, et il en est ainsi de chaque monde, de chaque système de mondes, de l'univers entier, qui, dans son infinité, est le produit de l'association de toutes les causes, l'être vivant par excellence, la source intarissable de vie où tous les êtres individuels puisent la part d'existence que, pendant un temps, il leur est donné de posséder. En tant que l'univers est lui-même la substance de la cause éternelle manifestée sous cette forme, la cause agissant à l'état d'association, à l'état de puissance génératrice, tous les êtres vivent de sa vie; ils vivent en lui comme les enfants vivent dans le sein de leur mère, ils sont tous unis en lui par une communauté de rapports qui lie leur vie individuelle à la vie universelle. C'est

cette unité qui, conçue métaphysiquement par saint Paul, a été exprimée par lui dans cette formule : *In Deo vivimus, et movemur, et sumus.* Si l'on quitte le domaine de la métaphysique et qu'au lieu de faire de Dieu un être abstrait, on le considère comme la substance cause de l'univers, par cette formule célèbre, la théologie chrétienne aboutira au panthéisme, comme le font d'ailleurs toutes les autres théologies, lorsqu'on pénètre le secret de leurs mystères.

Cette même vérité fondamentale, que toute vie résulte de l'association, a été renfermée et cachée dans le symbole de la trinité chrétienne. Dans ce symbole, la cause de l'univers personnifiée sous le nom de Dieu, n'est point simple, elle est triple, elle est une société de trois personnes éternellement unies, et c'est à la condition seule de cette association qui présente une image mythologique de la vie, que les théologiens ont pu dire que leur Dieu était le Dieu éternellement vivant : car la vie n'appartient pas à l'être simple. S'il existait un tel être, fût-il éternel, il ne serait pas éternellement vivant, il serait éternellement mort. Tout être vivant qui affirme en soi la vie, affirme en soi une unité sociale. L'égoïsme absolu, qui serait l'hypothèse de la vie appartenant à un principe simple, solitaire et indépendant

de tout rapport, est une impossibilité logique. Affirmer la vie humaine dans une entité simple, comme l'ont fait les psychologues qui en ont mis le principe dans l'être fictif qu'ils appellent l'âme, serait nier la vie elle-même dans sa loi, et donner dans cette erreur une base fausse à la morale. En supposant que la vie, phénomène de relation, produit d'une association de plusieurs principes, appartenait essentiellement à l'âme, être simple et par conséquent capable d'exister éternellement dans la solitude, on a posé en principe dans cette doctrine l'égoïsme individuel, la négation de la société, et au lieu de donner à l'âme l'immortalité, en l'isolant, on lui a véritablement donné la mort.

## CHAPITRE II.

### DE L'IGNORANCE FATALE DE L'HOMME SUR SON ORIGINE.

Dans la phase actuelle du monde, l'homme et tous les autres êtres qui composent le règne animal et le règne végétal ne se reproduisent que par la voie de la génération. S'il existe une exception à ce fait général, ainsi que quelques observateurs l'ont pensé à l'égard des animalcules infusoires, cette exception qui s'écarterait de la loi, n'est pas assez authentiquement prouvée pour qu'on puisse l'admettre; aussi nous tenons pour une règle, pour une loi de l'époque présente de la vie du monde, qu'il n'y a point de créations spontanées d'êtres organisés. En présence de cette loi, et nonobstant l'expérience contraire dans le temps actuel, le raisonnement conduit, par une suite d'inductions, à penser qu'il y a eu une époque où il n'en était pas ainsi, et que les types primitifs des races qui se perpétuent aujourd'hui par voie de génération, ont dû être produits par des

moyens différents. Quels ont été ces moyens? Comment connaître les conditions et circonstances dans lesquelles les types des êtres organisés ont été successivement produits? Comment connaître particulièrement l'origine de la vie humaine, que toutes les observations scientifiques et toutes les inductions logiques autorisent à considérer comme ayant été le dernier effet de la puissance créatrice, le dernier échelon de l'échelle hiérarchique des êtres destinés à vivre et à se reproduire sur la terre? Si l'homme ne possède sur ces mystères que des fictions mythologiques, et s'il n'a pu acquérir sur l'origine des êtres et celle de sa race une science certaine et positive, quelle est la raison de cette ignorance fatale? Voilà une de ces questions inévitables auxquelles il faut que la philosophie donne une réponse et qu'elle résolve sinon d'une manière positive, du moins en donnant la raison de l'insolubilité de ce problême. C'est cette solution que nous allons chercher, en nous appuyant sur les vérités déjà démontrées touchant la nature des causes de l'univers et les lois nécessaires qui règlent l'exercice de leur toute-puissance. Avant d'aborder la question sous ce point de vue, nous croyons devoir dire quelques mots des révélations sur-

naturelles au moyen desquelles les plus anciens législateurs ont satisfait sur ce point la curiosité humaine par un récit mythologique composé de manière à se prêter à leurs vues politiques.

Pour ne point nous jeter dans de fastidieuses recherches, nous réduirons notre examen critique aux deux principales révélations sur la création primitive de l'homme qui sont encore aujourd'hui la base des systèmes religieux de l'orient et de l'occident.

Selon la révélation indoue sur l'origine de l'homme, le créateur de l'univers, Brahma, a fait sortir de sa bouche la caste des Brahmes, de ses bras celle des guerriers, de son ventre celle des marchands, de ses pieds celle des laboureurs et des artisans. Selon la révélation mosaïque, Jéhovah, après avoir créé préalablement le monde en six jours, a formé l'homme de la poussière de la terre, et en répandant sur son visage un souffle de vie, il le rendit vivant et animé. Ensuite il lui retira pendant son sommeil une côte et de cette côte il forma la femme qu'il lui donna pour compagne. Voilà comment ont été produits les ancêtres du genre humain dans ces deux antiques traditions. Ce n'est pas ici le moment d'examiner le but politique de ces deux récits différents, qui d'ailleurs est assez évi-

dent : l'une de ces deux traditions a eu pour objet politique d'établir l'inégalité des castes, tandis que l'autre tendit au contraire à rétablir l'égalité parmi les hommes.

Aucune de ces deux révélations, sans chercher quelle est la plus ancienne (ce que le rapport seul que nous venons de signaler pourrait servir à déterminer), ne peut être acceptée par la raison comme étant le récit exact et littéral de la création de l'espèce humaine. Ces deux origines de l'homme sont, aussi bien l'une que l'autre, deux mythes présentés sous la forme poétique en usage dans l'antiquité, soit pour voiler la vérité lorsqu'on la connaissait, soit pour dissimuler l'ignorance du révélateur en mettant à la place de la vérité ignorée une fiction qui en tînt lieu.

C'est évidemment sous ce point de vue qu'il faut considérer les récits mythologiques de la création de l'homme que l'on trouve dans ces deux révélations ; il n'y a aucune raison plausible de leur accorder une autre valeur, et leur forme poétique suffit à elle seule pour les faire classer dans le domaine de l'imagination et leur ôter le caractère d'une science positive. Aux yeux de la critique, elles ne peuvent être que des conceptions purement humaines et dans lesquelles le révélateur, grâces à la forme poé-

tique, a combiné avec plus ou moins d'art, ce qu'il savait ou ce qu'il supposait, en dissimulant ce qu'il ne savait pas. N'y eût-il, pour faire regarder comme fictions purement poétiques toutes les révélations d'origine surnaturelle que la forme sous laquelle les organes de ces révélations ont représenté la cause de l'univers et l'ont personnifiée, en lui donnant une bouche, des mains, des pieds, cette raison suffirait, puisque à leur point de départ ces prétendues révélations donnent une idée fausse de la cause suprême et conduisent droit à la superstition et à l'idolâtrie. La révélation de Moïse, dans laquelle les découvertes modernes ont fait retrouver les traces d'une science avancée sur l'ordre logique et naturel de la création, ne peut pas plus qu'une autre être considérée comme surnaturelle, attendu que la reconnaissance de cet ordre successif dans la création des êtres ne dépasse en rien la portée de la raison de l'homme et peut avoir été obtenue dans l'antiquité par des moyens humains, soit par l'observation des faits géologiques, soit par une simple induction basée sur l'échelle des êtres.

Dans le récit génésiaque où la cause de l'univers est personnifiée sous le nom de Dieu et qui affecte par conséquent la forme poétique en

usage dans toute l'antiquité, le poète fait agir et parler le personnage de Dieu et raconte l'ordre de la création qui s'accomplit en six jours. C'est par la parole de Dieu et à son commandement que, le premier jour, la lumière est faite; c'est par sa parole et à son commandement que, le second jour, le firmament ou le ciel est fait, que les eaux supérieures et inférieures sont séparées par le firmament; c'est encore à sa parole que, le troisième jour, les eaux se rassemblent et forment les mers, en laissant à sec les continents; c'est encore à la parole de Dieu que le même jour la terre produit les plantes et que les plantes produisent les semences qui doivent les reproduire; c'est encore à sa parole et à son commandement que, le quatrième jour, le soleil, la lune et les étoiles sont créés pour éclairer la terre; c'est encore à sa parole et à son commandement que, le cinquième jour, les eaux produisent les poissons et les oiseaux; enfin, le sixième jour, c'est encore à sa parole et à son commandement que la terre produit les animaux sauvages et domestiques et que, pour achever son œuvre, Dieu forme l'homme de la poussière de la terre et termine ainsi le travail de la création.

Comme poème, ce récit est sans doute d'une

belle forme et d'une remarquable simplicité d'exposition, et nous ne faisons aucune difficulté pour reconnaître qu'il est supérieur à tout ce que l'antiquité nous a laissé sur cette matière. Nous convenons également que dans l'ordre progressif de la création, à part ce qu'il y a d'inexplicable non pas dans la création de la lumière qui précède celle du soleil, mais dans la distinction faite entre le jour et la nuit en l'absence des révolutions de cet astre; à part encore ce qu'il y a d'erroné dans la création du *firmament du ciel*, expression qui, malgré toutes les interprétations essayées pour lui donner un sens en rapport avec les connaissances actuelles, ne s'applique évidemment, selon les idées du temps, qu'à l'existence d'un corps solide servant de réceptacle aux eaux supérieures, il y a dans le récit mosaïque une exposition méthodique et rationnelle du développement de la puissance créatrice et de la succession des êtres que l'on ne trouve pas dans toutes les autres cosmogonies.

Mais cependant la reconnaissance de ce fait ne peut en aucune façon conduire à cette conclusion, que le récit de Moïse est une révélation surnaturelle, parce que sur un point, quelque important qu'il soit, il se trouve d'accord avec la vérité. Ce fait accordé, la seule

opinion raisonnable que l'on puisse se former sur le caractère de ce récit, c'est que Moïse a été tout simplement à l'égard du peuple hébreu qu'il avait délivré du joug des égyptiens, le révélateur de la science à laquelle il avait été initié par les prêtres de cette nation, et que ceux-ci avaient découverte par les moyens humains de l'observation et du raisonnement.

En effet, si l'observation et l'induction logique ont aujourd'hui démontré, d'une manière bien plus explicite et plus complète, l'ordre de succession des êtres organisés sur le globe terrestre, et fait connaître la série des révolutions que cette planète a subies, il est naturel de penser que les prêtres de l'Egypte, qui avaient très certainement acquis de hautes connaissances scientifiques en philosophie, en astronomie, en politique et en morale, n'avaient point négligé les sciences naturelles et n'avaient point été sans faire des observations sur la constitution de la terre. Ces observations avaient dû être d'autant plus faciles pour eux, qu'ils avaient fait exécuter des travaux gigantesques d'excavation, pour les fondements des plus grands monuments que jamais peuple ait élevés. Par l'exploitation des carrières, le creusement des canaux, les diverses couches du

globe avaient été mises à découvert, et ils y avaient nécessairement observé les mêmes vestiges du passé qui de nos jours ont fourni à la science la base de ses spéculations sur l'ordre successif de la création. Comme les savants modernes, les prêtres égyptiens avaient lu l'histoire du monde dans les pages du livre terrestre où cette histoire est écrite; ils avaient interprété le texte de cette bible donnée à tous les peuples et à toutes les générations. Moïse donc, instruit dans les sciences des prêtres égyptiens, en se posant à l'égard de sa nation comme révélateur inspiré, n'a fait que ce qu'ont fait les fondateurs des religions et les législateurs des peuples anciens; il n'a révélé rien autre chose que la science humaine au point où elle était parvenue de son temps, et il l'a fait sortir de l'intérieur des temples où elle était conservée par les prêtres jaloux, comme le talisman secret auquel le pouvoir était attaché. Pour bien faire comprendre le rôle que nous attribuons à Moïse, qu'on nous permette ici de supposer que les sciences, aujourd'hui cultivées à ciel ouvert et qui se répandent sans obstacles par le moyen de l'imprimerie, comme étant et devant être la propriété de tous, soient, ainsi que dans l'antiquité, le patrimoine d'une caste

égoïste et ambitieuse, que toutes les vérités acquises soient entourées de mystères, voilées sous des formes symboliques, écrites avec des caractères dont la signification serait inconnue au vulgaire, et qu'un des hommes initiés à ces vérités cachées, se plaçant tout-à-coup à la tête d'une caste ignorante, esclave et persécutée, parvienne à la soustraire à la domination de ses tyrans, et que, pour premier bienfait, pour gage de l'émancipation de ce nouveau peuple, pour moyen de développement intellectuel et moral, il lui révèle, sous une forme poétique et comme prophète inspiré, les principales vérités de la science à laquelle il aurait été initié lui-même, cet homme ne reproduirait-il pas exactement le phénomène de la révélation mosaïque? Seulement aujourd'hui, par les progrès des sciences, cette révélation serait bien plus étendue; elle donnerait des idées plus complètes, plus vraies, plus générales sur la forme du monde, sur la nature du ciel, sur l'infinité de la création, et ne se renfermerait pas dans un cercle borné comme celui où Moïse s'est fatalement trouvé circonscrit par l'état des sciences cosmographique, physique, géographique et astronomique, à l'époque où il vivait. Si nous supposions encore, pour étendre cette compa-

raison, que le peuple d'ignorants auquel cette révélation serait faite l'acceptât comme surnaturelle et divine, avec une foi aveugle, et la conservât ainsi pendant des siècles, sans recommencer lui-même l'étude analytique des sciences dont elle n'aurait été que le reflet, et qu'après l'avoir transmise à la postérité, toujours comme révélation surnaturelle, dans sa forme poétique et synthétique, il arrivât un jour que, se dégageant de l'étreinte du dogme, la raison humaine vint à retrouver, par de nouvelles observations, la science ancienne révélée sous cette forme, qu'arriverait-il ? Il arriverait que les croyants à la surnaturalité de la révélation qui leur serait arrivée par la tradition, ne manqueraient pas de donner, pour preuve de la réalité de cette antique révélation et de son caractère divin, la reconnaissance actuelle de ces mêmes vérités faite par la science humaine, par l'observation et le raisonnement. C'est précisément le cas où se trouvent les partisans de la révélation mosaïque, mais bien loin qu'en bonne logique ils puissent tirer, de cette concordance entre les découvertes modernes de la science et la révélation ancienne, une conclusion favorable à l'origine surnaturelle de celle-ci, cette concordance est au contraire la plus grande preuve à donner

de son origine humaine : car elle est un argument péremptoire contre la nécessité et par conséquent contre la réalité d'une révélation surnaturelle, puisque l'homme pouvant de lui-même, par sa propre intelligence, arriver à la connaissance de la vérité, la révélation surnaturelle devient inutile.

Cet argument contre toute révélation surnaturelle et en particulier contre celle de Moïse, prendra bien plus de force si l'on considère que la révélation mosaïque, comme les autres révélations, est enveloppée, par sa forme poétique, d'un voile qui cache à la raison pure les vérités qu'elle peut contenir, et qu'il est impossible de prendre à la lettre le récit génésiaque, en ce qui concerne non-seulement la cause universelle personnifiée sous une forme mythologique qui lui donne un corps, des pieds, des mains, une bouche, mais encore en ce qui concerne le contexte de la narration du fait de l'œuvre de la création accomplie en six jours par des paroles auxquelles les éléments obéissent, comme s'ils étaient eux-mêmes doués d'intelligence. La nécessité d'une interprétation raisonnée du texte biblique étant la conséquence de sa forme poétique et mythologique, ainsi que le reconnaissent les théologiens eux-mêmes qui ont cherché à en

expliquer le sens, que devient la révélation en tant que révélation? Est-elle rien autre chose qu'une énigme à propos d'une énigme.

Comment découvrir la vérité positive sous les figures qui la cachent? Aussi que de commentaires, que d'interprétations données non-seulement par les philosophes mais par les théologiens sur le sens des mots qui composent le texte de l'histoire mythologique de la création. Il y a des montagnes de livres écrits sur ce sujet, et l'explication du sens figuré de cette révélation, par laquelle le mystère de la création était censé révélé, est devenue elle-même l'objet d'un travail plus difficile que ne peut l'être l'explication directe du système du monde, par la science humaine dégagée de toutes les entraves de cette révélation mythologique : révélation doublement obscure par son texte d'abord et ensuite par sa forme figurative; obscure par son texte, puisque ce texte a été écrit dans une langue primitive que les expressions d'une autre langue ne peuvent rendre sans l'altérer, de telle sorte qu'alors même que la rédaction des livres sacrés n'aurait subi aucune altération pendant le cours des siècles depuis le temps où Moïse est supposé les avoir écrits, ce qui n'est rien moins que prouvé, l'effet de la traduction seule, dans un autre idiome,

suffirait pour rendre inexacte et fausse l'interprétation de ces textes ; révélation obscure par la forme mythologique qui redouble l'obscurité des textes et rend leur interprétation plus difficile sinon impossible, puisque, pour les comprendre, en supposant même qu'on puisse en faire une traduction parfaite, il faudrait avoir pénétré leur sens figuré. Comme cette interprétation n'est d'ailleurs possible que par l'acquisition de la science faite par la raison humaine en dehors des dogmes, cette condition place la véritable révélation non plus dans cette révélation figurée, mais dans la science humaine, puisque sans elle la révélation divine ne serait toujours qu'une lettre close.

Que les partisans de la révélation surnaturelle de Moïse cessent donc de s'appuyer sur la concordance qu'ils trouvent entre le récit biblique relatif à l'ordre successif de la création et les vérités conquises par la science moderne ; car les conclusions à tirer de ce fait, en acceptant même toutes les interprétations arbitraires et forcées que l'on donne de ces textes pour les appliquer aux faits scientifiques aujourd'hui reconnus, sont :

1° Que la révélation mosaïque n'est pas, en tant que révélation, une vraie révélation, puis-

que, dans les termes où elle a été faite, elle est restée et resterait incompréhensible, et que sans la science humaine elle ne serait qu'une mythologie;

2° Que la véritable révélation appartient à la raison humaine qui, en dehors des voies dogmatiques et de la tradition, a découvert par elle-même et avec ses propres ressources, la vérité sur la marche progressive de la création terrestre: vérité explicite, bien supérieure par sa forme analytique à cette révélation obscure, avare et voilée que l'on prête à la cause de l'univers, et qui serait indigne d'un Dieu dans les conditions d'existence morale que la théologie accorde à cette cause personnifiée de l'univers, puisque ce Dieu, source de toute vérité et de toute lumière, aurait parlé ou fait parler à son prophète un langage obscur, énigmatique, dont l'effet, au lieu d'instruire les hommes, les aurait laissés dans l'erreur et l'ignorance, jusqu'à ce qu'ils eussent, d'eux-mêmes et par des moyens naturels, pu reconnaître la vérité en dehors de cette négative révélation;

3° Que la révélation mosaïque ne peut être acceptée par la raison humaine, en ce qui regarde spécialement les vérités qu'elle renferme sur l'ordre général de la création du monde terrestre

et sur la succession progressive et logique des êtres, que comme la révélation de la science déjà acquise par le travail de l'intelligence humaine, et encore avec cette réserve caractéristique de son origine humaine, qu'elle a été présentée sous une forme mythologique destinée à cacher, selon l'esprit du sacerdoce antique, les vérités générales et métaphysiques sur la cause de l'univers qui étaient en la possession de la caste sacerdotale, de qui Moïse, disciple des prêtres et gendre d'un prêtre, les avait originairement reçues;

4° Que cette révélation, en ce qui concerne particulièrement la création de l'homme, ne s'élève pas au-dessus des autres systèmes et se réduit à une fiction purement poétique; en cachant, sous cette forme qui fait de Jéhovah, créateur de l'homme, un ouvrier semblable au Prométhée grec, l'ignorance absolue du révélateur et du poëte sur le mystère de la création des ancêtres du genre humain;

5° Que cette fiction, qu'il est impossible de prendre à la lettre, est dans le poëme génésiaque un aveu déguisé de l'ignorance commune à l'humanité tout entière sur son origine, ignorance fatale qui a été l'écueil de la science ancienne comme elle l'est encore de la science moderne.

La valeur scientifique du poëme de Moïse, qui

seul a droit à une sérieuse discussion par sa supériorité sur les autres récits cosmogoniques, étant ainsi réduite à sa juste proportion, nous avons maintenant à traiter en toute liberté la question de l'ignorance fatale du genre humain, au sujet de la création de ses ancêtres, et à donner sinon l'explication de ce mystère, du moins la raison philosophique de cette ignorance, raison péremptoire, absolue, qui résout négativement le problème, en le démontrant insoluble. Cette raison, nous n'irons pas la chercher dans le caprice d'un être volontaire, libre d'agir ou de ne pas agir en tout temps, et n'ayant d'autres lois que celles de sa volonté, mais dans les lois nécessaires, immuables, inviolables qui coexistent de toute éternité avec les causes et qui limitent logiquement, fatalement, l'exercice de leur toute-puissance dans chacune de leurs manifestations successives et temporelles, limitation qui a lieu au profit de leur éternelle activité.

La loi qui limite temporellement, dans ses modes et ses effets, la puissance créatrice des causes et qui devient ainsi, en même temps qu'elle est la loi de l'ordre hiérarchique et de la succession des êtres contingents, la raison intelligible de l'ignorance fatale de l'homme au sujet de son origine, c'est la loi du progrès, l'une

des trois lois fondamentales de la toute-puissance.

En effet, cette loi qui implique la condition du temps, implique aussi la condition de la durée, la condition de la succession, et par la condition de la succession celle de la limite: Toutes ces conditions étant données comme nécessaires, on concevra facilement que l'éternité n'étant pas un temps dont la durée soit limitée, mais une série infinie de temps tous limités, les éléments de la cause éternelle, qui ne procèdent que par voie d'association, ne peuvent pas, dans le même temps, dans le même lieu, exercer leur activité éternelle par la variété infinie de toutes les créations possibles. La loi de leur toute-puissance qui comprend avec la condition de la création celle du progrès et de la destruction, leur impose l'obligation de faire une chose dans un temps, une chose dans une autre. Les mêmes éléments ne peuvent être à la fois immanents dans plusieurs êtres et se manifester en même temps sous toutes les formes, sous peine d'une confusion qui rendrait l'exercice de leur puissance impossible. Il est donc rationnel, il est donc nécessaire que la puissance infinie des causes soit limitée dans ses manifestations relativement au temps et à la forme. Cette loi de limitation s'applique aussi bien aux plus petits

êtres qui font partie d'un système qu'à ce système entier; elle s'applique aux mondes comme à leurs parasites.

Chacune des créations produites par une association des éléments éternels et tout-puissants, est fatalement bornée à un temps, et dans ce temps à une forme, et sous cette forme à un développement limité de pouvoir en rapport avec cette forme et qui change avec elle. Quelle que soit donc la grandeur relative d'une création et l'étendue de sa durée, si c'est un monde, il est fatal que, dans les phases diverses de ce monde, sa fécondité soit restreinte comme celle des êtres individuels qui en sont les parasites; il est fatal qu'il y ait un temps où il ne puisse pas produire et faire vivre certains êtres, qu'il y ait un temps où il puisse les produire et les faire vivre, qu'il y ait un temps où il ne le puisse plus; en d'autres termes, il faut que chaque monde ait son enfance, sa jeunesse, sa virilité, son âge mûr, sa décadence, son progrès direct et inverse. Une exception à cette loi générale renverserait l'ordre de l'univers et serait une atteinte portée à l'exercice de la puissance éternelle des causes.

Cette limitation fatale de la manifestation de la puissance des causes, par laquelle, en vertu de la loi du progrès elle-même, à chaque temps,

à chaque période de la vie des mondes, comme à chaque temps, à chaque période de la vie des êtres, est attaché un pouvoir particulier, résout d'abord l'objection préjudicielle que l'on pourrait élever contre l'hypothèse de la toute-puissance infinie des atômes élémentaires, en la fondant sur l'absence de créations spontanées d'êtres organisés dans le temps présent, puisque dans la loi du progrès il existe une raison nécessaire qui explique cette impuissanee.

Quant au défi que nous avons entendu quelquefois porter aux partisans de la toute-puissance élémentaire, de prouver par une création spontanée d'êtres organiques, la vérité de leur hypothèse, ce défi est absurde, et nos adversaires seraient bien plus embarrassés que nous si nous leur demandions pourquoi l'être surnaturel qu'ils supposent être le créateur volontaire de l'univers ne produit plus spontanément de types organisés, pourquoi cet être tout-puissant, qui n'est dominé par aucune nécessité, ne vient pas par une création sortie immédiatement de ses mains, par un nouvel Adam par exemple, nous révéler sa toute-puissance et lever tous les doutes sur son existence. Ce qui serait possible à une cause libre, qui ne reconnaît aucune loi, qui peut faire des miracles c'est-à-dire violer les lois naturelles,

qui crée par caprice et sans nécessité, n'est pas possible à des causes nécessaires qui ont des lois nécessaires comme elles, qu'aucune volonté n'a faite, qu'aucune volonté ne peut changer ou enfreindre, et desquelles il résulte un ordre successif, un enchaînement fatal de faits qui ne peut être interverti.

Certes, dans une controverse de cette nature, l'avantage serait pour nous qui, au lieu du caprice et de la volonté arbitraire d'un maître absolu qui peut faire ou ne pas faire et changer à son gré l'ordre universel, avons à donner pour réponse à l'objection et au défi qu'on pourrait nous adresser, une raison philosophique et générale reposant sur une des lois indispensables à l'exercice de la toute-puissance éternelle des causes, loi qui conçue par l'intelligence comme rationnelle et nécessaire, est de plus prouvée expérimentalement par l'absence même du fait qui est l'objet de la question.

Ainsi, nous trouvons dans la loi du progrès, qui est en même temps une loi de limitation, une raison péremptoire et générale qui explique l'absence des créations spontanées d'êtres organiques dans la phase actuelle du monde terrestre. Cette même loi va nous donner encore la raison de l'impossibilité fatale où se trouve l'homme

de connaître par quels moyens particuliers, par quelle succession de circonstances, par quelles transitions, par quelles séries d'associations, les causes sont arrivées à produire les types des êtres organisés actuels.

Cette ignorance est en effet une des conséquences fatales de la loi du progrès qui, pour chaque monde comme pour chaque être, implique des phases successives qui, une fois passées, ne se reproduisent plus, des limites qui, une fois atteintes, ne sont plus dépassées.

L'être venu le dernier et qui résume en lui, dans la supériorité de son organisation et de ses facultés, les derniers effets de la loi du progrès et de la puissance génératrice des causes, dans le système dont il fait partie, ne peut connaître toutes les circonstances transitoires, toutes les transformations successives, tous les degrés d'organisation par lesquels les causes sont arrivées jusqu'à pouvoir le produire. Il y a derrière lui non pas un seul passé mais une multitude de passés différents dont l'un a détruit l'autre, et le chemin parcouru par les causes s'est éboulé derrière elles à mesure qu'elles avançaient vers la perfection de leur œuvre. L'homme étant le dernier fruit de l'arbre de la vie, le dernier produit de la fécondité nécessairement limitée de

la terre, création limitée elle-même d'une partie des causes élémentaires qui ont l'éternité pour produire une infinité d'autres mondes et d'autres êtres; ce dernier né de la terre, ce dernier fruit spontané de l'arbre de vie terrestre, doit ignorer et ignore fatalement tous les faits qui l'ont précédé et dont il n'a pu être le témoin avant d'exister. Son apparition sur la terre n'a eu certainement lieu qu'en vertu d'une modification, d'un changement d'état du globe qui n'a plus été, après ce dernier enfantement, ce qu'il était auparavant. S'il nous est permis de faire ici une comparaison qui rendra notre pensée plus intelligible, nous dirons que la race humaine ignore fatalement le secret de son origine, comme le dernier rejeton de cette race ignorerait lui-même et ne pourrait deviner les mystères des lois actuelles de la génération en vertu desquelles il aurait été produit, si les auteurs de son être n'étaient plus, si sa mère, la dernière de toutes les femmes fécondes, était morte, et si aucun exemple d'un fait particulier de génération ne se fût accompli sous ses yeux. Certes, dans cette situation, en vain ce dernier né de l'humanité chercherait à pénétrer l'énigme de son existence, ce problême serait insoluble pour lui.

Ainsi, l'ignorance de l'humanité à ce sujet

étant motivée sur une condition analogue et fatale que la raison peut lui faire comprendre, il vaut mieux que l'homme se résigne à cette ignorance invincible et basée sur une des lois de l'univers qu'il comprend comme nécessaire, que d'accepter sur ce fait inconnu des fictions merveilleuses et poétiques qui, sous l'apparence de la science, ne servent qu'à le tromper. Une ignorance qu'on avoue et dont on reconnaît la raison fatale est bien préférable à une science fausse qu'on ne peut accepter d'ailleurs qu'après avoir fait abnégation de sa raison, pour entrer dans un système de faits surnaturels et de fictions placées sous la sauvegarde d'une aveugle crédulité. A cette ignorance fatale il est cependant des compensations possibles, et si la loi de succession et de progrès, qui l'a fait naître le dernier et le plus parfait des êtres terrestres, le condamne d'abord à ignorer le passé détruit dont il est la conséquence, s'il ne peut connaître toutes les transformations de l'arbre de vie au sommet duquel il est placé, l'homme n'est pas cependant dépourvu de tout moyen de satisfaire sa curiosité instinctive; il n'est pas condamné à rester, lui qui a besoin de connaître son origine et, par son origine, sa destinée, dans

une ignorance complète et absolue des faits qui l'ont précédé. Les causes qui se sont incarnées en lui sous la forme la plus parfaite, en donnant à leur chef-d'œuvre la faculté de connaître et de lier le passé au présent, le présent à l'avenir, ne l'ont pas laissé sans moyen de résoudre le problême qui l'intéresse à un si haut point. Ce moyen, c'est le raisonnement dont la fonction est de le conduire d'abord à la connaissance des lois universelles, dans lesquelles se trouve la solution générale des problêmes que l'expérience ne peut directement résoudre. C'est par le raisonnement que, dégagé de toute superstition et libre de toutes entraves, en l'absence de faits contemporains semblables à ceux qui ont dû se passer dans la série des temps, l'homme peut relier, par des hypothèses plausibles, la chaîne des temps et retrouver par une espèce de divination logique, l'histoire du passé. Il existe d'ailleurs un livre écrit en caractères authentiques par la main du temps, le créateur, le transformateur, et le destructeur fatal de tous les êtres; ce livre, c'est la terre elle-même. Chacune de ses couches superposées est une page de ce livre qui contient les annales de la création et où sont consignés les faits contemporains de chaque âge du monde.

La science moderne, se développant sur une échelle immense depuis qu'elle a brisé les entraves qui la retenaient captive dans les symboles mythologiques, vient à peine de déchiffrer les premières pages de ce livre, et elle y a lu les lois générales de progrès, de métamorphose et de succession écrites en caractères palpables; elle y a lu que tous les êtres inorganiques et organiques ont été produits successivement et dans un rapport nécessaire entre eux et avec l'état de ce globe qui, soumis comme toutes les choses créées à la loi de métamorphose et de progrès, s'est transformé lui-même, en entraînant avec ses propres changements des modifications relatives dans l'organisation et la constitution de ses parasites. Déjà il a été reconnu par la science que, dans le cours de ces métamorphoses progressives, la vie et la mort ont été les moyens indispensables de la manifestation de la toute-puissance des causes et de la variété de leurs effets; que les générations ont été formées de la poussière des générations anciennes; que les mêmes éléments toujours actifs ont existé sous diverses formes, en parcourant l'échelle hiérarchique des êtres, et que la mort a préparé sans cesse à la vie des matériaux plus élaborés, des combinaisons

plus élevées pour former des êtres supérieurs et arriver par degrés jusqu'à l'homme. La preuve de ces créations successives qui ont employé des séries incalculables de siècles à se former, à se détruire, est attestée par les débris des races qui ne sont plus.

La connaissance de ces annales physiques, qui confirment, et pour le globe lui-même et pour les êtres qui l'ont habité, l'existence et l'application des lois de création, de transformation, de progrès et de destruction, ne donne pas, il est vrai, la solution directe et expérimentale du problème de la formation des types organiques actuels. Pour avoir cette solution, il faudrait faire une expérience impossible, il faudrait rajeunir le globe lui-même, il faudrait faire repasser la terre par les différentes phases de son existence et reproduire toutes les circonstances qui ne sont plus et qui ont été, dans les temps divers, le produit non-seulement des éléments de ce monde et de leurs actions propres, mais encore le produit du concours des autres mondes. Une telle condition n'est pas réalisable, à moins de renverser l'ordre immuable de la nature et de changer les lois fatales de l'univers. Il résulte donc de ces lois, de l'impossibilité de les

changer et de recommencer la jeunesse du monde, que jamais l'humanité ne pourra résoudre ce problême que par une voie indirecte, par le raisonnement. Si déjà le génie d'un homme a pu reconstruire, par induction, avec les débris laissés par le temps, le monde ancien et faire l'histoire naturelle des êtres qui ne sont plus, quelque jour sans doute un autre homme de génie, pénétrant plus avant dans les mystères du passé, viendra satisfaire l'humanité, en lui proposant une théorie parfaitement rationnelle sur son origine. Il est permis de croire que cette œuvre de raisonnement, déja tentée mille fois sans succès, s'accomplira dans l'avenir avec le progrès des sciences : car la loi fatale du progrès, qui ravit à l'homme l'expérience directe du passé, en s'appliquant elle-même à la science réfléchie, lui offre une ressource et lui réserve le moyen d'arriver enfin à une solution satisfaisante de ce grand problême.

En ce qui touche la génération, qui est aujourd'hui le seul mode employé pour la production des êtres organisés, la loi du progrès, en la considérant sous un autre point de vue et dans ses rapports avec la loi d'économie, donne encore une solution parfaitement

logique de l'absence de créations spontanées, dans la phase actuelle du monde.

Si les causes élémentaires, après avoir produit, dans des conditions fatalement inconnues, les types actuels des êtres organisés, si ces causes, quoique toutes-puissantes, ne produisent plus directement, spontanément, dans la phase actuelle du monde les êtres organisés, et qu'elles se contentent de les reproduire par le moyen de la génération, bien loin de trouver dans ce fait une preuve d'impuissance de leur part, il faut y reconnaître au contraire une des applications supérieures des lois de leur toute-puissance. Dans ce procédé, en effet, il n'y a pas impuissance, mais variété, élévation de puissance en même temps que manifestation rationnelle de cette puissance selon ses propres lois; et il y a aussi une preuve de la vérité de ce principe généralement admis dans les hautes questions philosophiques, que la nature, dans son excessive fécondité, est toujours économe de moyens et qu'elle ne fait jamais de double emploi sans raison et sans nécessité. Aussi, conformément à ce principe, lorsque les causes élémentaires, par une suite d'associations et de transformations successives, eurent produit des êtres organiques capables de se reproduire eux-

mêmes par voie de génération, ce procédé, devenu, nous ne dirons pas plus facile (car une chose n'est pas plus facile à faire qu'une autre aux causes toutes-puissantes) mais plus direct et plus prompt, a dû succéder au premier. Sur ce point, on peut dire avec raison que les éléments, comme d'habiles ouvriers, s'étant créé, par leurs premiers travaux, des moyens et des instruments plus perfectionnés et plus prompts, n'ont plus employé, en raison même du progrès qu'ils avaient réalisé, leur mode d'action antérieur. Si l'on fait attention d'ailleurs que la faculté de générer leurs semblables et d'être créateurs à leur tour, qui appartient aux êtres organisés, n'est qu'une application de la loi d'association élevée à une seconde puissance, qu'elle n'est que l'exercice du pouvoir primitif des éléments continué dans leurs œuvres et exercé dans de nouvelles conditions supérieures aux premières; si l'on considère que rien au fond n'est changé dans la loi éternelle de la manifestation de la puissance des causes, qui est la loi d'association; que cette loi avec tous ses corollaires domine les faits de la génération, ainsi que nous l'avons déjà démontré, ce mode de reproduction des êtres organisés paraîtra, comme il l'est en effet, un

moyen plus merveilleux, plus poétique, plus fécond dans ses résultats de toute nature, que ne le serait une création immédiate par association spontanée des éléments. Ainsi, le mode de la génération substitué au premier travail qui a produit les types des êtres organisés et qui est aujourd'hui uniquement employé par les causes, parce que seul il est suffisant, n'est pas une preuve de leur impuissance, mais il est au contraire l'apogée de leur puissance. Contenues et cachées dans toutes leurs œuvres, elles reproduisent, sous les formes organiques qu'elles ont revêtues et comme causes secondes, leurs créations supérieures, sans jamais s'écarter des lois fondamentales qui sont les conditions de leur éternelle activité. C'est en vertu de l'une de ces lois, la loi du progrès, que la substitution, la succession, la variété et la supériorité relative de moyens sont possibles aux causes, sans qu'il y ait jamais dérogation à leurs lois par l'emploi de modes variés dans des temps différents, puisqu'en dernière analyse, tous les êtres créés, quels qu'ils soient, doivent leur existence phénoménale à la loi d'association, qui est l'unique moyen de la genèse universelle.

Après avoir reconnu que la limitation de la

puissance génératrice des causes, dans la phase actuelle d'existence du globe terrestre, est une des conséquences fatales de la loi du progrès, et que cette limitation est même la sanction nécessaire de cette loi, aucun progrès n'étant possible sans avoir ses limites dans le temps, nous sommes conduits à la solution du problême suivant.

Pourquoi les êtres organisés qui se reproduisent par voie de génération, et que nous reconnaissons comme étant formés d'éléments identiques, également capables de produire toute espèce d'êtres, ne produisent-ils que des êtres semblables à eux, sans s'écarter jamais de leurs types particuliers, sauf quelques exceptions monstrueuses nées d'alliances entre les races voisines, mais qui, frappées d'impuissance par leur origine adultérine, meurent sans avoir joui de la faculté de se reproduire?

A cette question nous répondrons que la loi d'association étant donnée comme seul et unique moyen de la manifestation de la toute-puissance infinie des causes; qu'étant également donnée la loi du progrès, comme corollaire, comme article fondamental de la loi d'association; qu'étant enfin donnée la loi de limitation, comme conséquence et comme sanction

de la loi du progrès, il résulte de ces lois combinées cet effet nécessaire, que tout être contingent généré selon ces lois, à quelque degré de la hiérarchie des êtres qu'il appartienne, n'a, sous sa forme passagère et comme cause seconde, qu'un pouvoir limité en rapport avec cette forme elle-même et qui, comme elle, est le produit d'une association spéciale.

En ce qui concerne les êtres organisés qui se reproduisent par voie de génération, ces êtres, sous l'empire des lois par lesquelles ils sont, n'ont, comme les autres produits de l'association des causes, sous leur forme particulière, qu'un pouvoir égal à cette forme. Les causes qui sont immanentes en eux, bien que possédant une puissance virtuelle infinie, dès qu'elles sont à l'état d'association, n'agissent plus, en conséquence même de leur association, comme causes premières, mais comme causes secondes.

La loi de progrès et de limitation qui est leur propre loi, la loi qu'elles suivent dans toutes leurs manifestations, les contient et les fixe à la fois dans le degré de pouvoir qui est la résultante de leur assosiation même; telle est la raison de la fixité des types. Chaque organisme produit d'une association spéciale, chaque être vivant est une cause seconde qui n'agit et ne

peut agir qu'avec un pouvoir relatif à sa forme et qui lui est égal. Il ne peut rien de plus, rien de moins que lui-même, il reproduit fatalement son semblable.

Ainsi donc, dès qu'il y a, par voie de génération, reproduction des êtres créés par les êtres créés, ce ne sont plus les éléments qui agissent comme causes premières, mais les êtres formés par eux qui agissent comme causes secondes. Ce sont l'homme, l'animal, l'insecte, la plante, qui reproduisent l'homme, l'animal, l'insecte, la plante; ils reproduisent leurs semblables, leurs égaux, selon le pouvoir limité et spécial attaché à leur forme. En vertu de ce pouvoir, qui est, selon la loi du progrès, élevé et fixé par la forme et dans la forme, et qui s'exprime par le fait de la génération dans un rapport égal à lui-même, l'homme ne génère pas l'insecte, la plante ne génère pas l'homme, chacun de ces êtres ne produit que son semblable. Cette limitation de la puissance infinie des causes, sous les formes temporelles qu'elles revêtent, n'est point contraire à leur toute-puissance, puisqu'elle est la condition qui en assure et en fixe les effets dans chaque système de créations, au profit de son exercice éternel. Elle est le principe et la sanction de l'ordre;

sans elle, il n'y aurait que confusion et chaos, aucun être distinct ne serait possible, l'univers ne serait pas. Pour que les causes premières ou éléments substantiels des êtres contingents retrouvent leur toute-puissance et puissent former d'autres êtres, il faut qu'elles soient dégagées des liens de leurs associations contingentes, et c'est ce qui arrive fatalement par la mort et la désorganisation des êtres.

L'application de la loi de limitation aux êtres organisés qui donne la raison par laquelle ces êtres se reproduisent sans s'écarter de leurs types, ne peut pas cependant être regardée comme absolue; elle ne peut être que relative à un temps, à une époque limitée elle-même, et ne préjudicie point aux applications de la loi de progrès et de transformation, dans un ordre de faits plus général. Comme cette loi de progrès n'embrasse pas seulement les êtres dans leur vie individuelle, mais les mondes et les systèmes de mondes, et qu'elle se développe dans des cercles infinis, il est évident que l'existence des parasites, qui vivent de la vie de ces mondes et dans un rapport nécessaire avec eux, doit subir les effets de leurs progrès et de leurs transformations successives, et qu'à la longue leurs types peuvent s'altérer et même

se transformer, en raison des phases d'existence des mondes. Mais comme ces changements ont lieu à des périodes nécessairement très éloignées et sont préparés par des modifications imperceptibles, ils n'affectent pas sensiblement la fixité des types pendant une des périodes données de la vie des mondes dont la durée, comparée à celle de leurs parasites, est relativement infinie.

Indépendamment de ces altérations, dont les causes sont si lentes à agir, la solution que nous avons donnée de la fixité des types en matière de génération, par la loi de limitation inhérente à la loi du progrès, conserve toute sa valeur. Nous y ajouterons même cette considération importante, que bien qu'il n'y ait rien d'absolument fixe dans le monde des êtres contingents, et que la triple loi de création, de progrès et de destruction domine tout l'univers, c'est une nécessité de la loi du progrès qu'il y ait conservation et presque fixité, sinon des êtres mais des races, à certaines époques : car il n'y a pas de progrès sans conservation, sans une durée relative. Pendant cette durée que la génération réalise, la loi du progrès se limite elle-même en quelque sorte, afin d'assurer ses effets en conservant les formes des êtres créés et en les

fixant chacun à sa place, dans le système dont ils font partie, système qui a sa durée relative et fatale en rapport avec la nécessité de l'existence de l'univers.

En raisonnant d'après les mêmes données, on trouve encore la solution d'un autre problème, celui de l'impuissance où l'homme se trouve de reproduire artificiellement les êtres organisés détruits, comme il reproduit certaines combinaisons inorganiques. La puissance artificielle dont il dispose et qu'il doit à l'expérience est une puissance secondaire. Acquise par la science, qui est le résultat de l'observation, elle ne peut dépasser les limites de l'expérience. L'homme crée, transforme, détruit ou recompose à son gré une multitude de corps, et, pour cela, il lui suffit d'avoir observé dans quelles conditions, dans quelles circonstances ces corps et les éléments qui les constituent agissent pour produire ces phénomènes. En les y plaçant, ils exécutent d'eux-mêmes spontanément, fatalement, en vertu de leur activité nécessaire et selon leurs lois, ce qu'ils peuvent faire dans ces circonstances. Mais il ne faut pas s'y méprendre, dans le pouvoir que la science réfléchie, que l'art donnent à l'homme, ce n'est pas lui qui en réalité crée, transforme, détruit ou recompose; sa volonté ne commande

pas aux éléments et sa part d'action, dans les productions qui naissent sous sa main, n'est que celle d'une cause seconde. Il n'est lui-même, dans ces créations et transformations, qu'une circonstance, un moyen, comme le sont tous les êtres créés, dans l'ordre fatal dont il fait partie. Ce qu'il fait en vertu de sa science réfléchie est toujours dominé par les lois générales des causes premières qui ne manifestent en lui et par lui leur pouvoir que dans une sphère d'action limitée selon les conditions spéciales du système dont il dépend.

Ainsi, qu'il crée, qu'il transforme ou détruise, qu'il exerce son pouvoir particulier dans le monde où il est, ce n'est jamais que par le pouvoir des causes qu'il agit; nul de ses caprices ne peut avoir d'effet que conformément à la constitution du monde où son action s'exerce, et selon les conditions d'existence et les rapports actuels des diverses parties de ce monde. Ce qu'en vertu de leurs propres lois, les causes ne peuvent faire dans un temps et dans des circonstances donnés, il est par conséquent impossible à l'homme de le faire, et comme toute sa science réfléchie repose sur l'expérience, là où il n'y a plus d'expérience il n'y a plus de science, et là où il n'y a plus de science se trouve la limite de la puissance hu-

maine. La loi qui borne la puissance des causes dans le temps, trace donc le cercle d'action de l'homme. Ce que les causes ne font plus dans un temps, l'homme ne pourrait le leur faire faire sans changer les lois générales, sans changer ce qui est fatalement réglé par ces lois immuables et nécessaires.

Il nous paraît donc impossible de voir jamais réaliser les rêves de quelques savants. L'homme n'aura jamais le pouvoir de faire produire à son gré, aux principes élémentaires, rien autre chose que ce qu'ils peuvent produire spontanément dans la phase actuelle du monde, c'est-à-dire des êtres inorganiques. Encore, ce pouvoir est-il nécessairement restreint : car il est des formations inorganiques qui, par suite des changements apportés par la loi de progrès dans la constitution générale du globe terrestre, ne sont plus actuellement possibles. Ainsi, quels que soient les progrès à venir de la science, il ne faut pas se flatter qu'elle pourra faire des choses impossibles et qui seraient de véritables prodiges. La science a ses bornes fatales dans la loi même du progrès qui est la loi de l'ordre. Or, cette loi qui limite les actions des causes premières dans le temps, limite à plus forte raison la puissance de l'homme, qui n'est qu'une cause seconde. Elle la ren-

ferme avec la science réfléchie, fruit de l'expérience, dans le cercle où se renferme temporellement la toute-puissance elle-même, conformément à ses lois nécessaires.

# CHAPITRE III.

## POURQUOI LA VIE?

Jusqu'à présent nous n'avons eu pour but que de répondre à cette question : Comment le monde existe-t-il? Cette question, nous l'avons résolue comme il est possible de la résoudre philosophiquement, par une hypothèse jugée comme étant la seule rationnelle parmi toutes les autres hypothèses, parce que seule elle offre une cause qui, par sa constitution et par son mode d'action à la fois logique et expérimental, est en rapport intelligible avec ses effets. Nous avons maintenant à répondre à une question spéciale, à une question formidable, que tout homme se fait, lorsque, percé des flèches de la douleur et accablé sous le poids de ses maux, il s'écrie : Pourquoi suis-je né? Pourquoi la vie a-t-elle été donnée au misérable? Voilà en effet une terrible et fatale question qui semble contenir une accusation directe contre la cause du monde; accusation que la politique, le mensonge et l'erreur peut-

être ont fait retomber sur la tête de l'homme, et dont l'effet moral est de le dégrader, de l'avilir d'abord à ses propres yeux, pour l'asservir ensuite plus facilement, en lui présentant ses maux comme l'expiation d'un crime qu'il n'a point commis et dont il apporte en naissant la solidarité fatale.

Au cri de la douleur que tout être vivant fait entendre, il faut une réponse qui satisfasse l'intelligence, une explication que la raison comprenne et qui absolve en même temps la cause de l'univers et l'homme : la cause de l'univers, du reproche de méchanceté, de caprice et de tyrannie ; l'homme, d'un crime qu'il n'a pu commettre ; il faut une réponse qui, en lui révélant la loi de cette destinée qui attache d'un nœud fatal à l'arbre de vie le bien et le mal, le plaisir et la douleur, lui rende le courage en lui laissant l'espoir d'améliorer son sort par sa propre volonté et par les facultés qu'il a reçues pour cette fin. Cette réponse, qui doit absoudre la cause de l'univers et l'homme, est déjà faite ; elle est implicitement contenue dans l'exposé antérieur des lois fatales de l'univers, mais nous ne pouvons nous dispenser, pour la faire bien comprendre, de lui donner ici les développements qu'elle comporte.

C'est dans ce but que nous avons écrit ce chapitre et les deux suivants. Le lecteur y remarquera peut-être quelques répétitions d'idées déjà émises, mais nous espérons que, vu l'importance capitale de la question dont il s'agit, il voudra bien ne pas les regarder comme inutiles.

Les deux notions, les deux idées les plus abstraites et les plus générales qui, placées aux extrémités du monde intellectuel, sont comme les deux pôles de ce monde, ces deux idées, qui offrent le dernier rapport intelligible, l'objet d'un jugement suprême et d'une dernière vérité de raison, parce que au-delà de ces deux idées générales et des choses qu'elles représentent, il n'y a plus rien de comparable, rien qui puisse être saisi par l'intelligence, ce sont, ainsi que nous l'avons déjà dit, les deux idées de cause et d'effet élevées aux proportions de l'infini. Ces deux idées générales sont liées entre elles par un rapport intelligible qui est la suprême et la dernière raison qu'il soit possible de concevoir. L'homme, donné comme être raisonnable, est le foyer intellectuel où vient se réfléchir, par le moyen de l'idée, la triple existence de la cause nécessaire, de son effet nécessaire et du rapport nécessaire qui lie la cause à l'effet. C'est de l'existence de l'univers,

considéré comme effet, c'est de son action révélatrice sur l'homme que se sont engendrées, dans l'intelligence de ce dernier, ces deux notions de cause et d'effet qui, en se généralisant, ont atteint, comme les choses qu'elles représentent, les proportions de l'infini. Entre ces deux suprêmes idées qui embrassent l'univers infini et la cause infinie de cet univers, il y a donc pour dernier lien ce rapport intelligible, car il est rationnel, que l'univers étant, la cause doit être, et que la cause étant, l'univers doit être. Le jugement que la raison porte en vertu de ce rapport qu'elle saisit et comprend comme nécessaire, entre les deux existences corrélatives de l'univers et de sa cause, est une vérité absolue, inattaquable, qui est le point de départ certain acquis à l'intelligence, pour la solution de toutes les questions secondaires.

L'expression consacrée de ce rapport, qui est la première de toutes les vérités de raison, est le mot nécessité. De cette nécessité d'une production éternelle de l'univers, que l'intelligence comprend parce qu'elle est essentiellement logique et liée à l'existence même et à l'idée d'une cause éternelle et qu'elle constitue le premier anneau de la chaîne de tous les raisonnements possibles, découlent ensuite, ainsi

que nous l'avons démontré plus haut, comme autant de nécessités secondaires et comme d'inévitables corollaires, les lois de l'univers, les lois fatales de la création, du progrès, de la transformation, de la destruction, du renouvellement et de la succession infinie des êtres. Au point de vue de son activité éternelle, la cause universelle n'est pas maîtresse de s'abstenir d'être cause; elle n'a pas, dans sa toute-puissance la liberté d'anéantir sa toute-puissance et de changer les lois par lesquelles elle est cause, sans quoi elle s'anéantirait elle-même dans son éternité de cause. Ces lois font donc partie d'elle et sont liées à sa propre existence qu'elles révèlent éternellement.

Les philosophes ou plutôt les poètes qui, après avoir reconnu, par un premier effort de la raison, l'existence d'une cause éternelle, sans en avoir reconnu les lois et sans avoir compris la nécessité de ces lois et de leur application éternelle, personnifièrent cette cause sous le nom de Dieu et lui donnèrent une volonté libre à l'image de l'homme, sont tombés dans une étrange erreur. Pour eux, l'univers ne fut plus un effet éternel et nécessaire, mais un accident, l'effet d'un caprice. Le rapport qui unit la cause à l'effet étant méconnu et la première

base de toute conception logique étant détruite, en même temps que le premier anneau de toutes les vérités de raison était brisé, Dieu, ou la cause personnifiée de l'univers, cessa d'être une cause infinie, l'action de sa toute-puissance fut tronquée et il ne fut plus qu'une cause finie.

De cette première erreur découlèrent d'autres erreurs : car il y a une marche logique dans le faux comme dans le vrai. Force fut aux philosophes qui méconnurent l'éternité de l'effet, de méconnaître l'éternité de la cause ; et le rapport qui, sous le nom de nécessité, unissait ces deux termes, étant nié, il fallut chercher ailleurs que dans cette nécessité logique, un motif à la création de l'univers. Ce motif ne pouvant plus être pris dans l'ordre des choses éternelles et nécessaires, on l'emprunta à l'ordre des choses contingentes ; on le prit dans l'un des mobiles des actions humaines. Cela devait être. Puisqu'en le faisant volontaire et libre, on avait fait Dieu à l'image de l'homme, il fallait lui donner un motif humain d'action : ce fut donc dans le désir de la gloire et le besoin de la louange qu'on trouva la cause finale de la création de l'univers et de celle de l'homme.

A cette demande : Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde et l'homme ? on crut faire une ré-

ponse satisfaisante, en disant : Il les créa pour manifester sa puissance et sa gloire. Voilà donc Dieu rapetissé aux proportions de l'être humain; voilà la cause éternelle, infinie, qui recherche les louanges et la gloire, comme si le désir de la gloire, qui suppose des égaux au-dessus desquels on veut s'élever, pouvait exister ou naître dans celui qui est supposé n'avoir point d'égaux. Dans un tel être, la vanité n'a point de raison. Les proportions immenses qu'on a données au besoin de gloire et de louanges attribué à Dieu ne changent pas en lui la nature de ce sentiment; il n'est concevable que dans les êtres finis, chez lesquels il y a des rapports de supériorité relative et de rivalité qui ne peuvent exister pour un être placé par sa nature en dehors de toute comparaison. Toutefois, en acceptant même comme motif de la création temporelle de l'univers, abstraction faite de ce qu'il y a d'étroit et d'absurde dans l'hypothèse de cette création finie et de ses motifs, le désir de louanges et de gloire attribué à Dieu, pour le soumettre à l'examen de la raison, qui a le droit de le peser (car avant tout la raison ne doit rien admettre que de raisonnable dans une cause proposée à la raison), on arrive à découvrir que derrière ce frivole motif et dans le

sein même de Dieu existe encore la nécessité.

Quoi qu'on fasse, cette nécessité est toujours la dernière raison de toutes choses, le dernier mot de tous les systèmes. Qu'est-ce, en effet, que ce désir de manifester sa gloire, que l'on suppose être en Dieu le motif de son action créatrice ? N'est-ce pas un besoin de sa nature ? N'est-il pas éternel comme lui, nécessaire comme lui ? Peut-il être ou ne pas être, exister dans un temps, ne pas exister dans un autre ? S'il n'est pas éternel, s'il n'est pas nécessaire, quelle est la circonstance qui le fera naître ? De deux choses l'une : ou il est éternel et comme tel nécessaire, ou il est accidentel et n'est plus qu'une fantaisie, un caprice. Dans le premier cas, il faut reconnaître avec son éternité sa nécessité qui entraîne l'éternité de l'univers : car on ne peut supposer sans contradiction, dans une cause toute-puissante, un besoin éternel qui ne soit pas éternellement satisfait, et alors on est d'accord avec nous ; dans le second cas, s'il n'est qu'un accident, un caprice, l'idée de l'éternité de Dieu est détruite. Dans cet être sujet au changement et dont les actions sont sans raison nécessaire, sans lois éternelles, et la puissance sans efficacité absolue, il n'est plus possible de retrouver les conditions et la notion

d'une cause infinie; on n'a plus qu'une incompréhensible et boîteuse fiction, une conception sans harmonie, sans rapport, à laquelle l'intelligence ne peut donner son adhésion : car elle est incomplète, absurde et fausse.

Le raisonnement qui nous fait concevoir un rapport nécessaire entre tous les attributs et propriétés de la cause éternelle, et qui ne nous permet pas de concevoir une cause éternelle sans effet éternel, une cause éternelle qui ait un motif accidentel d'action, une cause qui ait un besoin, un désir éternel, sans que ce désir, ce besoin soit satisfait éternellement par les actes de sa toute-puissance, la raison enfin qui lie toutes ces idées entre elles, comme sont liées les choses qu'elles représentent, et qui nomme ce rapport qui ne peut pas ne pas être, du nom de nécessité, nous ramène donc à retrouver en Dieu, personnification de la cause, une nécessité suprême, une loi qui domine sa volonté supposée et qui l'oblige d'agir éternellement, sous peine de perdre son caractère de cause infinie.

Cette idée de la nécessité s'élève donc au-dessus de tous les motifs d'action qu'on peut imaginer dans Dieu. Elle s'élève, avec l'idée générale d'une cause infinie, avec l'idée générale d'un

effet éternel qui lui est enchaîné, au-dessus du Dieu qui agit capricieusement et dans un temps pour créer le monde, puisque ce Dieu, personnification poétique de la cause, aurait au-dessus de sa volonté et dans un désir inhérent à sa nature, une nécessité qui serait la loi suprême de sa volonté. Elle s'élève au-dessus de la vie, au-dessus des lois et des conditions fatales de la vie, au-dessus de tous les êtres créés, au-dessus de toutes les intelligences réfléchies, au-dessus de l'homme, au-dessus de tous les temps, pour embrasser dans l'éternité tout ce qui est, tout ce qui a été, tout ce qui sera. Elle est, comme expression de l'éternel rapport qui existe entre l'univers et sa cause éternelle, la borne posée dans l'infini et autour de laquelle toutes les intelligences sans exception sont obligées de tourner lorsqu'elles l'ont atteinte : car il n'y a plus, au-delà de ce rapport intelligible entre la cause et son effet, l'objet d'un raisonnement, d'un jugement quelconque; il n'y a plus que la cause elle-même qui, si on veut l'abstraire et la considérer dans le fait indépendant et absolu de son existence, ne peut expliquer non plus son existence que par son existence même et sa nécessité d'être.

Que le dernier des Dieux, que la dernière per-

sonnification de la cause éternelle donnée comme la suprême intelligence, s'interroge elle-même et se demande la raison de son existence, elle ne peut, ainsi que nous l'avons déjà dit, avoir d'autre réponse à se faire que celle-ci : Je suis et ne puis pas ne pas être; donc je suis nécessaire. De cette première nécessité découlent toutes les autres nécessités : celle de la création éternelle de l'univers, celle des lois fatales de cet univers, celle de la vie, celle de la mort, celle du bien et du mal qui sont les formules expressives de ces lois fatales. Aussi l'être passager et mortel qui apparaît sur la scène du monde dans le temps qui lui est assigné par l'ordre des générations, pour venir contempler l'admirable spectacle de l'univers, pour jouir de la vie, souffrir et mourir, lorsqu'il se demande, suspendu sur le point qui est le présent, entre les deux abîmes éternels du passé et de l'avenir : Pourquoi suis-je? cet être, qui résume en lui l'univers et ses causes par le moyen des idées qu'il a reçues de toutes ces choses, n'a-t-il, lorsqu'il les a comprises, et qu'il se demande : Pourquoi suis-je né, pourquoi suis-je vivant, pourquoi suis-je mortel, pourquoi suis-je avec toutes mes joies et toutes mes douleurs? que cette seule réponse à se faire :

Je suis un effet de la nécessité. Cette réponse est la dernière que l'homme puisse se faire à lui-même, comme elle est la dernière que la cause éternelle puisse lui donner. Si, par une évocation magique, l'homme pouvait la faire apparaître sous une forme qui lui permît le langage, à son interrogation elle répondrait : La raison de ton existence est dans la mienne, et la raison de mon existence, comme la raison de toutes les existences qui sont par moi est dans la nécessité, qui est la première et la dernière raison de toutes choses. Tu es donc parce que je suis; je suis parce que je suis nécessaire; je suis telle que je suis, avec mes attributs, mes lois éternelles, qui font partie de moi sans que je puisse les modifier ou les enfreindre, parce qu'elles sont nécessaires comme moi, éternelles comme moi; tu es tel que tu es, avec les conditions de la vie et de la mort, de la joie et de la douleur, avec ta liberté contingente comme toi, parce que en vertu de mes lois je n'ai pu te faire autrement. Je t'ai donné, pour compensation à tes maux inévitables, l'amour, l'intelligence, la liberté; je t'ai donné ces biens à cause de la mort, à cause du mal et pour lutter contre lui. Avec l'amour, avec l'intelligence, avec la liberté, je t'ai doué de tout ce qui pouvait compenser

tes maux, embellir ta vie, la rendre heureuse et te la faire aimer. Fais usage de ces dons; avec eux tu combattras le mal, tu adouciras ce que les lois fatales de l'univers mêlent de douleurs aux joies de la vie, tu parviendras à utiliser à ton profit les forces de la nature qui te sont contraires; mais ne me demande pas que je change pour toi les lois universelles sur lesquelles ma toute-puissance repose, ce vœu est impossible à réaliser. Résigne-toi à la douleur quand tu ne pourras la combattre, et à la mort que tu ne peux éviter : car tu n'as pu recevoir la vie, l'amour, l'intelligence, la liberté et tous les dons que je t'ai faits qu'à la condition de souffrir et de mourir.

Cette solution du problème de la vie, qui donne pour unique réponse à la plainte de toutes les créatures souffrantes l'inexorable nécessité, paraîtra sans doute au premier abord un bien triste présent à recevoir de la philosophie, mais cependant si on l'envisage dans son véritable jour, qu'on la pèse à la balance de la raison, et qu'on la compare avec les fictions imaginées pour donner une explication de l'existence du mal et surtout avec les dogmes théologiques et leurs conséquences, on ne tardera pas à découvrir qu'elle est non-seulement la solution rationnelle

et vraie du problême de la vie, mais encore la solution la plus humaine; car en donnant au mal une place fatale dans l'ordre des êtres contingents, en vertu de ses lois, la nécessité, qui n'est ni despotique, ni capricieuse, parce qu'elle est la suprême raison, la loi des lois, une loi inviolable pour elle-même, ne dégrade pas l'homme, elle n'en fait pas son jouet, elle ne lui donne pas la liberté pour lui faire subir une épreuve funeste, le rendre son esclave, le punir et se venger éternellement de lui; bien loin de là, elle le grandit, l'élève devant elle aussi haut qu'elle peut l'élever, elle le fait libre en raison même des lois fatales qui président à l'existence de l'univers, et si elle reste inexorable pour lui, si ses plaintes, ni ses peines ne peuvent l'émouvoir, elle lui donne le droit de lutter contre elle, elle lui donne le pouvoir de la contraindre elle-même à le servir. Enfin, la nécessité retire à l'homme le droit d'accuser d'injustice et de tyrannie la cause de l'univers, elle l'absout à ses propres yeux, elle réhabilite sa liberté calomniée et lui permet de toucher sans crime à l'arbre de la science; bien plus elle lui fait une loi d'en cueillir les fruits, pour qu'il puisse accomplir sa véritable destinée et arriver au degré de perfection auquel il doit atteindre.

# CHAPITRE IV.

## LA LIBERTÉ N'EST POINT LA CAUSE DU MAL.

La nécessité étant le dernier mot, la dernière raison que la cause elle-même puisse donner à l'être contingent; pour la solution du problème de la vie, et le bien et le mal étant les conditions fatales de l'existence de toutes les créatures, ce grand mot de nécessité, qui représente la loi suprême de la toute-puissance des causes, puisqu'il s'applique à tous ses modes d'activité, à la création comme à la destruction, est à la fois la justification de la cause créatrice et la justification de l'homme, auquel un dogme absurde attribue l'existence du mal. Elle explique et absout la liberté, sur laquelle on a voulu faire peser cette immense responsabilité de la création pervertie toute entière, de la souffrance universelle et de la mort de tous les êtres, conséquences imputées à la faute et à la révolte de l'homme seul.

La nécessité justifie la cause, en ce sens que si la douleur et la mort, c'est-à-dire le mal,

n'étaient pas dans les conditions obligées de la vie, et que celle-ci ne fût pas elle-même un produit fatal de l'exercice de la toute-puissance et une de ses manifestations nécessaires, au point de vue de l'existence éternelle de l'univers, la cause qui aurait, sans nécessité et par un acte libre, par un pur caprice de sa volonté, créé les êtres contingents avec les conditions de la douleur et de la mort, non immédiatement réalisées, mais réalisables médiatement par un acte de la liberté de l'un d'eux, cette cause, disons-nous, aurait fait un odieux ou un inhabile emploi de sa puissance.

Sans la nécessité telle que nous la concevons, comme expression des lois immuables en vertu desquelles la cause éternelle produit et détruit tous les êtres, ce serait la cause qui, libre de faire ou de ne pas faire l'univers, qui, libre de le faire dans certaines conditions ou dans d'autres; l'ayant fait ainsi qu'il est, ou seulement susceptible de devenir ce qu'il est, serait la véritable cause du mal.

Il n'y a pas de subterfuge, il n'y a pas de sophisme théologique, qui puisse égarer la droite raison, dans l'appréciation des données qu'on lui soumet, soit comme hypothèses, soit comme dogmes, lorsqu'elle se reconnaît compétente

pour les juger, ainsi que cela résulte de son droit naturel.

Dans l'hypothèse d'une création primitive de l'univers, sortie des mains du créateur sans qu'il y eût, dans les lois de son existence et de sa durée, la condition de la douleur et de la mort, mais seulement la possibilité de la corruption de cet univers et de l'inauguration du mal par la volonté d'un être contingent, la création de cet être, avec le pouvoir de mal faire, avec le pouvoir de faire naître le désordre et la mort et d'entraîner toute la création dans sa ruine, est une invention déraisonnable, odieuse, inintelligible, absurde, sous quelque aspect qu'on l'envisage. Quelle serait d'abord, dans un système où le mal ne préexisterait pas avec le bien, la raison de la liberté, de la liberté qui n'a de place qu'entre le mal et le bien, entre le plaisir et la douleur, entre la vie et la mort? Dans un monde où ces deux contrastes ne seraient pas préexistants, quel serait l'emploi de cette faculté? A quoi servirait-elle? Quel serait son but? Là où le bien seul serait, la liberté deviendrait non-seulement inutile mais impossible, attendu que, dans cette situation, le bien étant absolument, et le mal n'étant pas, d'un côté il n'y aurait pas lieu de chercher le bien, et de l'autre il n'y

aurait pas lieu d'éviter le mal. L'être qui, dans un ordre de choses où tout serait bien, où le mal n'existerait pas, posséderait la faculté de faire le mal, ne serait-il pas sans nécessité doué d'une propriété funeste, n'aurait-il pas une arme avec laquelle il pourrait se blesser lui-même et frapper de mort les autres êtres, innocents de son imprudence et de sa faute?

Dans l'hypothèse donc d'une création première, exempte de mal, il est impossible à la raison d'admettre l'existence d'un être qui serait armé de la terrible puissance de faire le mal, et qui aurait en lui, dans la liberté, inutile et funeste présent, la source de toutes les douleurs, le principe de la destruction de l'univers.

Le motif que les théologiens ont donné pour la justification de Dieu, dans leur explication de l'origine du mal et de la mort, est un sophisme pitoyable. Dieu, disent-ils, a donné à l'homme la liberté et, avec la liberté, le pouvoir de faire le mal ou le bien à son gré, afin qu'il eût plus de mérite à ses yeux. Ils n'ont donc pas vu que, d'après cette donnée, l'homme qui, libre de faire le mal, ne l'aurait point fait, aurait été un être moralement supérieur à Dieu. En effet, entre deux êtres, dont l'un, par sa nature supposée, est incapable de faire le mal, et

dont l'autre peut le faire, celui des deux qui aurait le plus grand mérite, serait ce dernier : car il lui faudrait non-seulement une vertu surhumaine, mais une vertu plus que divine pour s'en abstenir et rester bon. Dieu donc aurait exigé de l'homme, dans ce système, qu'il fût moralement plus grand que lui, ce qui est absurde.

Sous un autre point de vue, comme en faisant à l'homme le don de la liberté et en l'exposant à la tentation de mal faire, Dieu, en vertu de sa prescience, devait savoir que l'homme pouvait succomber, la liberté ne devenait-elle pas un piége et un fléau pour la faible créature à qui elle était donnée? Si cette hypothèse était vraie, que deviendraient la bonté, la justice et la moralité du créateur? Ce don de la liberté fait à l'homme créé, dans un ordre de choses où le mal n'étant pas encore, pouvait être causé par lui et devait l'être; ce don, fait sans nécessité, ne reste-t-il pas, aux yeux de la saine raison, l'effet d'un pur caprice et l'objet d'une expérience inutile à faire, puisque son résultat fatal était prévu? Si l'univers avait pu être créé et ordonné d'avance sans l'existence du mal, dans cet univers conçu, comme on le suppose, sur un plan de perfection absolue, qui en aurait

exclu la douleur et la mort, la raison ne pourrait admettre la création de l'homme, avec le pouvoir de troubler l'ordre universel et de changer ses lois; c'est faire d'abord l'homme infiniment trop grand pour le rendre ensuite odieusement coupable et l'abaisser infiniment.

Si, avec la chance seulement possible et incertaine d'un tel événement, la raison, déjà, est autorisée à dire que la cause aurait dû s'abstenir de créer l'homme avec le don de la liberté, que serait-ce donc, si cette chance était non pas seulement possible aux yeux du créateur, mais certaine, et si sa prescience lui avait fait connaître qu'elle devait nécessairement se réaliser? Alors, évidemment, aux yeux de la droite raison et de la justice, il y aurait pour causes du mal dans l'univers deux coupables : Dieu et l'homme, ou plutôt il n'y en aurait qu'un seul, qui serait le créateur lui-même. Comment, en effet, pourrait-il se justifier d'avoir doté l'homme d'une liberté qui contenait la semence du mal, avec la certitude absolue que cette semence se développerait et porterait ses fruits?

Qu'on nous permette de supposer, pour un instant, l'homme traduit au tribunal de Dieu et libre d'y présenter sa défense, ne pourrait-il pas dire à l'auteur de son être : Tu m'as fait libre sans

nécessité, il fallait me faire bon sans liberté; tu as mis en moi le principe du mal dans la liberté, prends pour toi les fruits de ta semence, prends pour toi le mal que j'ai fait, c'est à toi qu'appartiennent les fruits de l'arbre que tu as planté; tu m'as fait libre et peccable, et j'ai péché; tu avais prévu la corruption de ton œuvre par l'emploi de la liberté, il entrait donc dans tes desseins qu'il en fût ainsi. Je n'ai été que le jouet de ton caprice, tu m'as induit en tentation de mal faire, sachant que je succomberais, et tu veux me punir d'avoir fait ce que tu m'as donné le désir et le pouvoir de faire; si tu me punis, si tu te venges éternellement de ma faiblesse et de mon malheur, de moi qui ai reçu de toi seul mon existence et mes désirs, tu n'es qu'un tyran souverainement injuste non-seulement pour moi, pour ma postérité, qu'il fallait par pitié anéantir en moi, mais encore pour toutes les autres créatures innocentes de ma faute et sur lesquelles tu en fais peser les terribles conséquences; la douleur et la mort. Songe enfin que, si avec la liberté de faire le mal, je ne l'eusse point fait, j'eusse été plus grand que toi qui ne peux le faire, et ne me reproche pas ma faiblesse, qui n'a d'autre cause que le don imprudent et funeste que j'ai reçu de toi.

Telle serait la légitime et raisonnable défense de l'homme, dans le système d'une création primitive, où la douleur et la mort, c'est-à-dire le mal, n'auraient point existé nécessairement en vertu des lois universelles. Dans ce système, il est évident que la liberté étant le principe et non le correctif du mal, serait le mal lui-même, et qu'en dotant l'homme de cette faculté inutile et funeste, le souverain être, qui l'en aurait doté volontairement et sans nécessité, avec la prévision de ses conséquences non-seulement possibles mais certaines, aurait été lui-même l'auteur du mal, en plaçant dans sa créature le principe du mal et de la mort. Pour la droite raison, il n'y a pas moyen d'éviter cette conclusion, elle est rigoureuse.

Après avoir résolu cette question philosophiquement et en dehors des dogmes religieux, voyons maintenant si, dans les deux systêmes théologiques qui sont les bases des deux principales religions entre lesquelles est partagé actuellement le monde, le raisonnement nous donnera la même conclusion.

Selon le dogme brahmanique, le monde présent est un lieu d'expiation destiné à purifier les âmes des esprits rebelles qui, dans un monde antérieur et parfait, se sont révoltés contre l'être

suprême, sous la conduite de Maissassour leur chef. Dans ce monde, composé de quinze globes dont la terre occupe le centre, les âmes coupables expient leur crime et après leur purification, elles retournent au sein de Brahma, avec qui elles sont alors identifiées pour l'éternité.

Ainsi dans ce dogme, la vie actuelle, avec ses douleurs et ses misères, est l'expiation d'un crime antérieur. Ce n'est point la liberté qui a corrompu le monde présent, mais le mal y est un remède à un mal préexistant, un moyen d'expiation. Le crime qui l'a rendu nécessaire s'est passé dans un autre monde. Mais quel a été ce crime? La révolte, c'est-à-dire la liberté... Que la liberté soit un bien dans ce monde, puisqu'elle est un moyen pour les esprits rebelles de se relever plus ou moins vite de leur chute, il n'en est pas moins vrai que la liberté a été originairement un mal, qu'elle a été le principe du mal dans le monde antérieur où elle n'était pas nécessaire.

Le même système d'argumentation que nous avons employé contre l'hypothèse purement philosophique du mal venu par la liberté, est donc applicable au dogme brahmanique; seulement il s'y applique dans le mode d'existence antérieure et supérieure que ce dogme suppose. La

difficulté y est déplacée et reculée sur un plan plus éloigné, mais au fond elle est toujours la même. La cause suprême ayant créé des êtres libres sans nécessité dans le monde primitif des esprits, y a créé, dans la liberté, le principe du mal, et la responsabilité de l'emploi de ce don funeste retombe sur elle, puisqu'elle pouvait ne pas donner à ses créatures ce dangereux présent, inutile dans un monde où tout était bien, où tout serait resté bien sans elle.

Dans le dogme chrétien, qui repose sur la révélation mosaïque, le monde matériel est une création primitive; il n'est point dit dans la genèse qu'il y ait eu un monde antérieur de purs esprits. Selon ce récit, la cause créatrice est sortie de son repos éternel le premier jour, et elle a terminé son œuvre le sixième jour, par la création de l'homme.

Après avoir créé le monde, Jéhovah s'en applaudit et trouve que tout est bien; le mal n'existe pas : comment donc le mal s'introduit-il dans la création terrestre? Par la révolte de l'homme, par un acte de sa liberté. Toutefois, dans le livre de la genèse, l'homme ne paraît pas être le seul coupable de l'origine du mal, et il y a, dans le récit mythologique qui raconte l'histoire de sa chute, place pour un complice antérieur à lui.

Quel a été le sens caché dans le mythe du serpent qui a tenté la femme, et qui l'a trompée en l'engageant à faire partager son crime par son mari? Il a bien fallu, pour l'explication de ce mythe, avoir recours à la supposition d'une création antérieure, et à la révolte des esprits rebelles. C'est ce qu'a fait le christianisme en adoptant le dogme oriental de la chute des anges, déjà répandu parmi les juifs qui l'avaient reçu des mages. Par ce retour à la tradition primitive de la préexistence du mal, le christianisme vint se relier à la religion de l'Inde, dont le magisme n'était lui-même qu'une branche détachée. Pour les docteurs chrétiens, le serpent, qui dans la genèse n'est pas donné précisément comme le principe du mal, mais comme le plus rusé des animaux, reprit son caractère véritable dissimulé par Moïse, et redevint ce qu'il était dans les théologies orientales, le principe avoué et reconnu du mal, préexistant à la création de l'homme. Le Satan du christianisme et l'Ahriman des mages ne sont donc, sous des noms différents, qu'un seul et même être.

Quoi qu'il en soit de la vérité de ce rapport, il reste constant que, dans la théologie du christianisme comme dans la théologie de l'orient, le mal est le produit de la liberté. Mais, qu'il ait pris

sa source dans le monde des esprits purs, ou qu'il ait pris naissance dans l'Eden terrestre créé par Jéhovah; que l'ange ait été rebelle avant l'homme, que l'homme l'ait été primitivement, ou qu'il ait été tenté par l'ange rebelle, au point de vue général et philosophique, cela est peu important, et comme dans tout état de cause c'est toujours la liberté qui est la source du mal, il ne reste plus, dans le système d'incrimination de la liberté, commun à toutes les religions, qu'une dernière conséquence à déduire, qui est celle-ci : c'est que, si le mal doit sa naissance à la liberté de l'homme, ou à la liberté de l'ange, la première source du mal est dans la liberté de Dieu.

En effet, cette conséquence appartient rigoureusement, invinciblement à toutes les hypothèses, à tous les dogmes possibles, dès qu'on pose en principe que le mal est le fait de la liberté : car à quelque degré de l'échelle hiérarchique des êtres que l'on prenne la liberté comme cause du mal, on est forcé de remonter logiquement jusqu'à sa source première, dans la liberté de la cause, lorsqu'on lui donne cet attribut qu'elle n'a pas, qu'elle ne pourrait avoir; attribut qui la rendrait volontairement coupable du mal, introduit, librement et sans nécessité,

dans l'ordre de l'univers, par le don inutile et funeste de la liberté fait à ses créatures.

Les palliatifs imaginés pour atténuer ce que cette doctrine a d'odieux au fond et de contradictoire, n'absolvent pas la cause suprême. Dans le système brahmanique, les avatars ou incarnations de celle des trois personnes de la trinité qui représente le principe de conservation, et qui vient participer aux maux de la vie pour sauver les hommes, ne sont qu'une reconnaissance implicite de la culpabilité de Dieu, qui expie en quelque sorte lui-même la part qu'il a prise au mal, en donnant à sa créature le pouvoir de le faire, et en le permettant. C'est une dernière, logique et fatale conséquence de l'imprudence commise par lui, en créant l'homme libre, qu'il soit forcé de souffrir pour lui et de le sauver par un sacrifice qui n'est plus, à vrai dire, qu'une réparation. Le même dogme de la rédemption, qui a été nécessitée, dans la théologie brahmanique, par l'enchaînement fatal des idées logiques qui ne permet pas dans l'ordre moral une faute sans réparation, se retrouve sous d'autres formes, mais au fond, avec la même idée d'expiation nécessaire, dans la théologie chrétienne. Une des personnes de la trinité divine vient expier le mal fait par l'homme doté initialement

du don funeste de la liberté. Dans la logique de ce dogme, qui impose à Dieu le sacrifice de lui-même pour le salut de l'homme, il y a donc un rapport nécessaire avec cette origine théologique du mal, né du don de la liberté fait à l'ange et à l'homme volontairement et sans nécessité. Sans ce rapport le sacrifice de Dieu, expiation de Dieu envers Dieu, pour le profit de l'homme, n'aurait aucun sens, aucune raison, aucune ombre de justice.

Pour absoudre la cause de l'univers personnifiée sous le nom de Dieu, et implicitement complice du mal par sa liberté, il faut nécessairement sortir des obscures et contradictoires données du dogme, et abandonner toutes les traditions qui nous ont été léguées par l'antiquité sur l'origine du mal. Alors la droite raison, après avoir reconnu dans les faits universels qui sont l'expression authentique des lois de la toute-puissance, la nécessité du bien et du mal, de la vie et de la mort, résout sans contradiction, sans avoir besoin d'accuser l'homme, l'ange ou Dieu, le terrible problème de l'existence du mal, et absout la liberté. En effet la cause éternelle et toute-puissante étant donnée, avec une éternelle nécessité d'action, avec les lois contemporaines de son éternité et nécessaires comme elles; étant

aussi donnée l'obligation où elle se trouve, par les raisons que nous avons déduites plus haut, de ne produire dans l'ordre des êtres créés, que des existences contingentes et successives, toutes soumises à la loi de destruction; de cette nécessité, suprême raison et loi de la toute-puissance, considérée dans sa causalité éternelle, il résulte:

1° Que la cause, bien qu'indépendante de tout pouvoir étranger, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, n'est pas libre, qu'elle n'est pas volontaire, que ses actions sont dominées par la loi qui est en elle et que l'on retrouverait égale à la nécessité, si on lui donnait le nom de volonté éternelle;

2° Que cette nécessité étant inviolable, comme loi, comme raison suprême de la toute-puissance, dans l'application de ses modes d'être à la création, le bien et le mal, c'est-à-dire la vie et la mort, sont, dans l'ordre des choses contingentes, deux nécessités indivisibles, dans lesquelles se trouve la justification de la cause;

3° Que la vie étant le bien, pour les êtres contingents, ne cesse pas d'être un bien, alors même qu'elle est limitée par la mort, comme il est nécessaire qu'elle le soit;

4° Que la vie, même limitée par la mort, étant un bien, elle ne cesse pas, à plus forte raison,

d'être un bien, alors même qu'elle est sujette à quelque chose de moindre que la mort, à la douleur par exemple;

5° Que la douleur elle-même cesse d'être un mal réel et absolu, qu'elle est même un bien relatif, si, dans l'économie de l'être vivant, elle n'est qu'un avertissement, un avis et un conseil qui lui sont donnés, pour le préserver de la mort et l'aider à se conserver.

La question du mal étant ainsi résolue sans contradiction, et, dans l'ordre universel, la douleur n'appartenant à la vie que comme moyen de conservation et parce que, dans le plan de l'univers, la mort est une nécessité; le fait de de la liberté s'explique; elle est pour l'être vivant le moyen de chercher le bien ou la vie, le moyen d'éviter le mal ou la mort, dans les limites où il est possible à la créature mortelle de le faire. La douleur est son guide ainsi que le plaisir, la douleur même est un guide plus sûr que le plaisir, car c'est elle qui avertit l'être sensible de s'arrêter lorsqu'il a atteint le point qu'il ne doit pas dépasser dans les jouissances de la vie.

La liberté dans ces conditions qui résultent et de la nécessité des lois universelles et de leur application aux êtres vivants, sensibles et intelligents, ne peut donc plus nous apparaître comme

la source du mal, elle n'est plus, dans le vrai système de l'univers, un don funeste, une arme dangereuse, un piége tendu à la simplicité, à la faiblesse de la créature; elle n'est plus qu'un bienfait, une faculté protectrice, une providence qui habite dans l'homme pour le guider au milieu des dangers et des maux inévitables de la vie. Bien loin d'être le principe du mal et de la mort, elle n'existe au contraire qu'en raison de la nécessité et de la préexistence du mal, c'est-à-dire en raison de la loi de destruction qui pèse fatalement sur tous les êtres; elle n'a pour but que d'en reculer le terme. La liberté inutile, si le bien absolu, c'est-à-dire la vie éternelle, pouvait être le partage des êtres créés, n'a donc pas été et n'a pu être donnée à l'homme avec le pouvoir de substituer le mal au bien dans l'univers, d'engendrer la mort, de se corrompre lui-même, de corrompre la création entière, d'établir une lutte éternelle entre lui et sa cause; elle lui a été donnée pour faire le bien et éviter le mal. Elle n'est pas le principe, mais le remède du mal, elle lui a été donnée parce qu'elle était une condition nécessaire de sa vie mortelle, qui, dans le système de l'univers dont il fait partie, repose sur des lois inviolables.

Sous l'empire de ces lois, qui excluent toute

idée de caprice, de despotisme, d'injustice et de vengeance, puisqu'elles sont marquées du sceau de la nécessité et de celui de la raison, la cause de l'univers est justifiée aux yeux de l'homme qui ne peut l'accuser, et l'homme lui-même est justifié à ses propres yeux, car il ne peut plus s'imputer à lui-même l'origine du mal, maudire la liberté et renier le plus beau des dons qu'il ait reçus en naissant.

L'homme étant ainsi lavé du reproche d'avoir introduit le mal dans l'univers par sa volonté, la vérité, que nous avions déjà exposée dans le second livre, sur le rapport de la liberté avec les lois fatales de la vie et de la mort qui règlent la destinée des êtres contingents, se trouve confirmée, et en même temps se trouve résolue la première de toutes les difficultés que soulève le problême de la liberté, au sujet de l'origine du mal, mis par les traditions religieuses à la charge de l'homme.

Désormais, nous aurons, pour nous servir de points d'appui dans nos recherches ultérieures, ces deux vérités démontrées : la liberté n'est point la cause du mal : la liberté a pour raison, dans le système des lois universelles, la préexistence nécessaire du bien et du mal.

# CHAPITRE V.

## L'HOMME EST UN ÊTRE PERFECTIBLE ET NON UN ÊTRE DÉCHU.

Après avoir justifié la cause de l'univers, par la nécessité de ses lois, qui établissent la douleur et la mort comme les conditions fatales de la vie, et avoir aussi réhabilité la liberté, qui n'est point la cause, mais le remède du mal, nous ne quitterons pas cet important sujet sans avoir examiné, sous un autre point de vue, le dogme de la chute de l'homme.

Déjà deux des lois fondamentales de l'univers, la loi de vie et la loi de destruction, nous ont servi à rendre à l'homme son innocence. Il nous reste encore à confirmer cette innocence, en vertu de la loi du progrès, qui est la troisième des lois de la toute-puissance, la troisième des lois divines qui règlent la destinée des êtres créés.

Cette loi étant donnée, comme liée avec les lois de création et de destruction par un nœud fatal et indissoluble, il est évident que, conformément

à ses dispositions, l'être humain n'a pu commencer par la perfection. La création immédiate d'un homme parfait eût été une dérogation à la loi de la souveraine puissance, un véritable miracle, et pour le produire, la cause suprême aurait violé ses propres lois. Aux yeux de la raison, cette hypothèse, de quelque forme poétique qu'elle soit revêtue, est inadmissible. L'âge d'or, la Pandore du polythéisme, l'Adam de Moïse sont inconciliables avec la loi du progrès, et ne peuvent trouver leur place dans le passé, sans renverser l'ordre logique de la création, et sans faire entrer de prime abord la raison humaine, dans un système faux et en contradiction avec les lois fondamentales de l'ordre universel.

Nous n'entreprendrons pas de faire l'examen critique de toutes les traditions mythologiques qui ont fait naître l'homme parfait. Nous nous restreindrons à celle de Moïse qui, de toutes celles que l'antiquité nous a laissées, est la plus explicite et présente dans sa forme, mieux arrêtée, un sens plus précis, et qui, par conséquent, peut être plus facilement l'objet d'une critique raisonnée.

Selon le mythe mosaïque réduit à sa plus simple expression, l'homme avait été créé parfait, et il est tombé de cet état de perfection pour

avoir, contre la défense de son créateur, touché aux fruits de l'arbre de la science.

L'homme créé parfait, mais tombé pour avoir cédé au désir de connaître, voilà une contradiction choquante. De deux choses l'une : ou l'homme créé parfait possédait la science et ne devait pas la désirer, ou l'homme créé ignorant n'était point parfait et devait désirer la science. Dans le premier cas, il n'y avait pas lieu pour lui de devenir coupable : car le désir qu'on suppose l'avoir conduit au crime ne pouvait pas exister; dans le second cas, il ne pouvait pas être coupable, puisque étant ignorant et ne connaissant pas le bien et le mal, il ne pouvait commettre un crime moral, et que, d'ailleurs, le désir de la science n'était chez lui qu'une tendance légitime vers la perfection. Savant ou ignorant, il n'y a pas lieu, dans une hypothèse ou dans l'autre, de trouver pour l'homme la raison d'une chute. Ce qu'il y a d'évident, lorsqu'on pénètre le but de cette tradition, c'est que la défense de toucher au fruit de l'arbre de la science, fait de l'homme non-seulement un être primitivement ignorant, mais un être qui devait rester éternellement stationnaire et aveuglément servile. Elle détruit la liberté dans sa source, elle étouffe dans son germe le désir de science, qui est le principe de

son développement. Dans cette fiction, enfin, l'homme moral n'est pas, puisqu'il est ignorant; de plus il est impossible qu'il devienne moral, puisqu'il lui est interdit d'acquérir la science. Sa destinée, dans le système de cette fiction, était donc de rester éternellement enfant et ignorant, pour être éternellement heureux. Cette destinée serait une conception complètement absurde, que nous nous étonnerions de trouver dans Moïse libérateur d'un peuple, s'il n'eût été dominé lui-même par les tendances de la caste sacerdotale. Sous ce point de vue, il révèle, dans son récit de la chute de l'homme, le plan de la caste égoïste qui, dans l'antiquité, se mettait à la place du souverain maître qu'elle prétendait représenter. Pour dominer en son nom, elle lui prêtait son ambition, personnifiait en lui sa jalouse inquiétude et, afin de conserver pour elle seule la science qui donne l'empire, elle condamnait, par droit divin, l'humanité à rester éternellement ignorante, dans une enfance éternelle.

Le récit de la chute de l'homme, qui, dans le livre de Moïse, est combiné de manière que, par une condamnation primitive, la femme soit soumise à l'homme, comme l'homme est soumis à son maître suprême, le tout, dans l'intérêt d'une obéissance passive, n'a, lorsqu'on l'examine en

lui-même, que ce but unique, et cette interprétation est surtout légitimée par l'application qui en a toujours été faite dans la société humaine, ainsi que nous l'avons exposé dans notre introduction. Tenir l'homme sous le poids d'une condamnation primitive, pour l'empêcher de se développer, d'arriver à la science, à la liberté intelligente et par conséquent au partage et à l'exercice du pouvoir, tel est le but de ce mythe; le sacerdoce ne s'en est jamais écarté dans la pratique.

L'étude et l'intelligence de cette tradition ne révèlent donc rien autre chose qu'une antique conspiration ourdie, dans le sanctuaire des temples, contre le développement de l'humanité, par une caste ambitieuse et jalouse. Cette doctrine, combinée avec un art infini et une politique profondément astucieuse, n'a été, n'est et ne sera jamais qu'une négation de la loi universelle, qui règle la destinée de tous les êtres et particulièrement celle de l'homme; elle n'a jamais eu pour but et pour effet que d'empêcher tous les membres de l'humanité d'arriver au partage de la souveraineté; elle ressemble à ces serpents envoyés par une divinité jalousé, pour étouffer l'Hercule humain dans son berceau, mais le robuste enfant s'est dégagé de leurs replis et a vaincu les monstres.

En vain, pour donner le change au désir de la science que tout homme apporte en naissant, comme un titre naturel à cette possession, lui promet-on que ce désir sera satisfait dans un monde futur ; mais cette promesse n'a-t-elle pas pour objet, comme le dogme primitif de sa chute, de l'empêcher de chercher librement la vérité? N'a-t-elle pas sa source dans le même esprit de ruse, d'ambition et de jalousie, et le devoir de la raison n'est-t-il pas de venir rompre les mailles de ce second réseau, dont on veut envelopper la liberté humaine, en démontrant qu'il est comme le dogme primitif auquel il sert de complément, une fiction remplie de contradictions? Selon la promesse de cette destinée future, l'homme, à la fin des temps, c'est-à-dire l'Adam réhabilité dans ce monde par une vie d'obéissance servile, de foi aveugle et d'ignorance (car la foi n'est que l'ignorance sous une autre forme), doit rentrer dans l'Eden céleste et cueillir en liberté les fruits de la science, et ce qui aurait été pour lui un crime au commencement, serait un acte légitime à la fin des temps. Après l'avoir puni d'avoir touché à l'arbre de la science, et après l'avoir chassé du séjour où il devait vivre éternellement, dans la crainte qu'il ne touchât à l'arbre de la vie, et qu'il ne devint immortel comme lui, le Dieu

primitivement jaloux de ces avantages, lui donnerait à la fois la science et l'immortalité, qui le rendraient son égal, et ce qu'il n'aurait pas voulu au commencement il le voudrait à la fin. Tout cela est faux, absurde, illogique, et il n'y a, dans cette fiction, comme dans toutes les autres qui composent ce système, que le même dessein caché, que la continuation du même plan, la même conspiration contre la liberté de l'homme et le développement de l'humanité. La vérité est, que l'homme, créé dans des circonstances fatalement inconnues, par les raisons que nous avons données plus haut, a dû être et a été produit imparfait, selon la loi du progrès qui, dans l'ordre de ses manifestations temporelles, est une des lois nécessaires de la toute-puissance. Si l'homme eût été parfait, il n'aurait pu tomber dès son origine : car on ne peut tomber de la perfection, sans quoi la perfection serait inutile, et la perfection future qui lui est promise ne l'exempterait pas d'une chute nouvelle. L'homme donc, créé comme tout ce qui est créé, en vertu des lois universelles, a été soumis dès sa naissance à la loi du progrès, et sa destinée a été de s'avancer vers sa perfection finale par des moyens et selon des conditions qui, sans s'écarter des lois générales, sont particulières à sa nature, à

son organisation, à sa mission dans le monde, en tant qu'être intelligent, moral et social.

Les conditions de son perfectionnement progressif dépendent de la loi souveraine, de la loi d'association, par laquelle se manifeste la toute-puissance, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique; conforménent à cette loi, l'homme isolé ne peut être parfait; c'est dans l'association seule et avec le concours de ses semblables qu'il peut se développer et s'avancer vers sa perfection. La société, c'est-à-dire l'humanité, est le milieu nécessaire à la vie intellectuelle et morale; c'est dans ce milieu que la science naît et se développe elle-même, comme moyen de perfectionnement. Toutes les facultés intellectuelles et morales de l'homme resteraient en lui à l'état virtuel, comme un germe non fécondé, s'il n'était en contact avec d'autres êtres humains; solitaire, il ne vivrait que de la vie instinctive et purement animale. L'homme physique serait dans cette condition, mais l'homme moral, l'homme intellectuel ne serait point; et comme la perfection de l'homme dépend de la science qui est un fruit social, avant le développement de l'humanité, c'est-à-dire de l'arbre qui peut porter ce fruit et le faire mûrir, la perfection de l'homme n'est pas possible. Supposer le premier homme parfait dans la solitude,

c'est supposer un fait sans possibilité logique, un fait contraire aux lois nécessaires et universelles qui régissent toute la création.

Si l'Adam mythologique, qui représente l'humanité, n'a pu se dégrader et tomber du sommet de la perfection, puisqu'on ne peut le supposer parfait dès sa naissance et dans sa solitude primitive, il est également vrai qu'il n'a pu être coupable et encourir une condamnation méritée, avant d'avoir acquis, par l'expérience, la connaissance réfléchie de ses actions. Ignorant et aveuglément soumis à ses instincts, dans la première phase de son existence, il faisait le mal sans le savoir, comme le fait un enfant; pour qu'il pût devenir moralement coupable, il aurait fallu qu'il eût vécu avec des êtres semblables à lui, qu'il eût pu comparer ses actions, et juger de leur moralité par leurs conséquences.

C'est une vérité généralement reconnue, que le sentiment moral ne se développe qu'avec la raison, comme la raison ne se développe elle-même qu'avec l'expérience de la vie. C'est sur cette vérité qu'est fondé le principe, que l'enfant, avant d'avoir atteint l'âge de discernement, n'est point coupable du mal qu'il fait. Il ne peut pas y avoir deux justices, et il est impossible d'établir une distinction fondée entre ce qu'on ap-

pelle la justice humaine et la justice divine : car si on faisait cette distinction, on détruirait par là, dans le système théologique lui-même, la base que l'on donne à la justice humaine.

Selon le code de la justice humaine, comme selon le code de la justice divine, l'humanité enfant, comme l'homme enfant, ne peut être moralement coupable, et sous ce rapport, la chute et le châtiment de l'homme sont encore inadmissibles pour la raison.

En résumé, la tradition que l'antiquité nous a léguée sur la chute de l'homme, est une doctrine diamétralement opposée non-seulement aux lois de la création, mais aux idées reçues sur la justice.

La dégradation de l'homme, motivée par le désir de la science, n'est pas seulement une erreur, mais une calomnie et contre lui-même et contre la cause suprême de l'univers. L'effet constant de cette tradition, à travers les siècles et sous toutes les formes qu'elle a successivement revêtues, a été de perpétuer l'enfance de l'homme, de le rendre stationnaire, de paralyser l'essor de ses facultés, en le faisant, selon la formule théologique, esclave du péché. Cette doctrine, marquée au coin du despotisme oriental, l'a privé de ses droits. Esclave, et condamné dans l'ordre

moral et intellectuel, il ne pouvait être qu'esclave et condamné à la souffrance, à la misère et à l'obéissance passive dans la société politique. Sa condamnation, dès qu'elle était acceptée par lui, devait lui enlever tous ses droits : car l'esclavage moral a les mêmes conséquences que l'esclavage physique.

Sous le point de vue le plus général, la doctrine de la chute de l'homme entraîne non-seulement la ruine du droit individuel, mais la ruine du droit social, du droit de l'humanité. Avec elle il n'y a plus de droit de l'homme, et nul, ni individu, ni roi, ni nation, ne peut stipuler en son nom. L'humanité toute entière est esclave, elle n'a plus de droits, aucune loi ne peut émaner d'elle; le droit humain n'est pas, ce mot est rayé du dictionnaire de l'humanité; il n'y a, dans le système de ce dogme, qu'un gouvernement possible, la théocratie, qu'un pouvoir terrestre, celui du prêtre.

Pour que l'homme se relève, pour qu'il puisse accomplir sa destinée, pour qu'il rentre dans l'exercice de ses droits, pour qu'il ait, à ses propres yeux, le droit de faire valoir ses droits, il faut donc qu'il se reconnaisse, non comme un esclave dégradé, non comme un être coupable et condamné avant de naître, pour une faute qu'il

n'a point commise, mais comme un être qui, né imparfait, ignorant et faible, est néanmoins susceptible de s'élever à sa plus haute perfection possible, par l'usage libre de ses facultés et surtout par la science qui en éclaire l'usage, par la science fruit de l'expérience, fruit social, qui ne peut croître que sur l'arbre de la vie, et que le temps seul aidé du progrès, peut mûrir. Telle est la loi de sa destinée : elle est écrite dans le code des lois universelles.

C'est dans le traité de ces lois, révélées à la raison par le spectacle du monde, par cette manifestation authentique de la puissance divine, que l'homme doit lire sa justification. Dans le texte de ces lois se trouve la preuve de son innocence, le titre de ses droits. C'est en raison des lois nécessaires de la vie et de la mort qu'il est libre; c'est en raison de la loi du progrès qu'il est innocent du mal, et que sa liberté, injustement calomniée comme principe du mal, est absoute. Enfin c'est en lui-même et dans la connaissance de ses instincts, de ses facultés, dans leur rapport logique avec les lois universelles, rapport qui les explique et les justifie, qu'il doit trouver la confirmation de son innocence native. Sans le sentiment de son innocence, sans la conscience de sa liberté, il lui serait à jamais impossible de

s'élever à sa perfection morale et intellectuelle, et de remplir la place qu'il doit occuper dans la création. Ce n'est pas, comme on l'a déjà dit, derrière lui, mais devant lui, que se trouve l'âge d'or. Le désir qu'il a de la science, seul instrument de sa perfectibilité, n'est pas un regret du passé, mais une impulsion vers l'avenir. Ce désir, en tant qu'instinct, est lui-même une science divinatoire, une prophétie, pour l'accomplissement de laquelle la première condition qu'il doive remplir, c'est de ne plus se regarder comme un être déchu, mais comme un être inachevé, qui, dans sa liberté, son désir de la science et ses facultés intellectuelles et morales, possède tous les instruments nécessaires de sa perfection.

# CHAPITRE VI.

## DE L'HYPOTHÈSE D'UNE VIE ÉTERNELLE POUR L'HOMME.

Après avoir démontré que l'hypothèse de la chute de l'homme est en opposition avec le système des lois fondamentales de l'univers; après avoir réhabilité la liberté, qui n'est point le principe, mais le remède du mal; après avoir absous l'homme du crime imaginaire qui lui est imputé et qui aurait, chose absurde et impossible, entraîné la corruption de l'univers entier, et nécessiterait sa destruction; après avoir enfin justifié la cause elle-même par la nécessité de ses lois, il nous reste à considérer l'hypothèse d'une vie éternelle donnée, dans le système de la chute de l'homme, comme la solution finale de cette théorie de la création et de l'origine du mal.

Certes, au milieu des vicissitudes de la vie, au milieu des biens et des maux qui sont départis à toutes les créatures vivantes par les lois fatales de l'univers, c'est une espérance consolante, c'est un beau rêve que celui d'une vie éternelle accompagnée d'éternelles délices, et il

faut convenir que l'imagination, cette habile magicienne, a créé pour l'homme une bien séduisante fiction. Cette espérance n'est pas, il est vrai, un remède direct à ses maux inévitables, mais il n'y a pas de doute qu'elle ne puisse, dans certains cas, l'aider à les supporter avec plus de patience.

Si avant tout nous n'avions cherché la vérité, nous ne tenterions pas de démontrer le vide de cette fiction chère au plus grand nombre, en considérant surtout que, dans l'état actuel de l'humanité, le plus grand nombre se compose encore de malheureux; mais comme une étude approfondie de cette question nous a fait connaître que, dans l'illusion d'une vie éternelle et dans tout le système des dogmes qui s'y rattachent, il y a un obstacle au développement de l'humanité, et que, pour un bien imaginaire et irréalisable, le bien réel que l'homme peut conquérir est compromis, que sous l'influence de ce système sa raison est atrophiée, sa liberté comprimée, le développement de la science impossible, et qu'au point de vue moral et social l'espérance d'une vie éternelle a produit plus de maux que de biens, nous n'hésiterons pas à exposer sur ce point la vérité, telle qu'elle nous apparaît résulter de la connaissance du système réel de l'univers.

De la théorie que nous avons précédemment développée sur la nature de la cause de l'univers, sur la nécessité logique de la constitution multiple de cette cause, sur la loi d'association, qui est le moyen de toute vie, sur les lois de métamorphose, de progrès et de destruction par lesquelles l'existence de l'univers est éternellement renouvelée, pour satisfaire à l'activité d'une cause qui ne cesse jamais d'agir, nous pourrions, sans entrer dans d'autres détails, déduire cette conséquence forcée, qu'aucun être, produit dans le temps par l'association des éléments de la cause éternelle, ne peut exister éternellement.

Une telle exception dans un tout nécessairement harmonique, briserait l'unité de ses lois, paralyserait l'exercice de la toute-puissance, dans l'un de ses modes nécessaires d'action, et ne tendrait à rien moins qu'à rendre impuissante et inactive la cause nécessaire. En effet, comme pour admettre l'existence éternelle d'un seul être créé, il faudrait, dans le système de l'univers, suspendre le mouvement qui l'anime, ce mouvement, étant paralysé sur un point, entraînerait l'immobilité du tout, de même que dans une machine l'immobilité d'un seul rouage arrête le mécanisme entier.

Ces raisons, puisées dans l'ordre des vérités

métaphysiques les plus élevées, comme dans l'ordre des vérités physiques qui en sont l'expression visible, suffiraient sans doute pour démontrer l'impossibilité de faire jouir l'homme du privilége d'une vie éternelle; mais, attendu l'importance de cette question, nous croyons utile de ne pas nous borner à ces raisons sommaires, et nous allons entrer dans les développements nécessaires à sa complète solution.

Pour donner au jugement que nous allons porter toute la solennité possible, nous n'examinerons pas seulement le préjugé d'une vie éternelle au point de vue de notre théorie, mais nous ferons intervenir dans le débat les hypothèses sur la nature de l'homme, qui correspondent aux deux systèmes cosmogoniques que nous avons refutés dans notre premier livre. Après les avoir jugées dans le domaine de la philosophie libre, nous les suivrons ensuite dans celui de la théologie, en nous bornant toutefois, comme nous l'avons fait jusqu'ici, aux deux grands systèmes religieux qui se partagent l'occident et l'orient.

Dans la théorie cosmogonique que nous avons exposée, l'univers visible et tous les êtres qui le composent, étant le produit de l'association des éléments d'une cause une et multiple, dont

la substance éternelle est douée de tous les attributs nécessaires à sa fonction de cause, l'existence métaphysique appartient à cette cause invisible et inconnue; elle lui appartient dans sa condition de substance éternelle abstraitement conçue, et en l'absence de toute manifestation de sa puissance, par l'association de ses éléments, sous une forme que nous sommes convenus d'appeler matérielle. Cette cause, dans son existence abstraite, n'est point vivante; pour devenir vivante, il faut qu'elle se manifeste par la création de l'univers physique, qu'elle s'associe et devienne corps, et que, sous les formes diverses qu'elle revêt, elle agisse et se meuve. La vie d'un être quelconque n'est donc, comme nous l'avons exposé plus haut, qu'un effet harmonique, qu'une résultante de l'association d'un certain nombre de principes, dans la dé-dépendance des lois de l'association universelle; comme tous les autres êtres vivants, l'homme est une incarnation passagère de la substance cause, sous une forme déterminée.

La substance éternelle passe donc, de l'état métaphysique et d'existence absolue, à l'état physique et contingent sous la forme corporelle, et la vie, dans l'être où elle est immanente, est l'expression de son activité pendant le temps.

Comme dans le monde matériel et phénoménal, c'est-à-dire dans l'ordre par lequel se manifeste la toute-puissance, en d'autres termes dans l'ordre des effets contingents et successifs, le mouvement est une condition indispensable de cette manifestation, il est la première loi de la vie universelle et individuelle. Si le mouvement est la première loi de la vie, si l'être vivant ne peut exister sans mouvement, si de plus il est placé dans des milieux qui se meuvent, en laissant d'un côté les innombrables causes de destruction qui résultent des autres conditions de la vie, le mouvement, qui fait vivre les êtres organisés, est à lui seul une cause inévitable de mort.

En effet, dans l'ordre physique qui est l'ordre de la vie, le mouvement, auxiliaire du pouvoir créateur, est en même temps l'agent du pouvoir destructeur. Aucune des fonctions vitales des êtres organisés n'a lieu sans mouvement. Le végétal, comme l'animal, ne vit que par le mouvement; pour tous les deux la circulation intérieure est une condition essentielle de la vie. Comme ce phénomène n'a point lieu sans frottement, par la circulation incessante des diverses substances corporelles nécessaires à leur nutrition, les organes se fatiguent, s'usent, s'oblitèrent et deviennent incapables de remplir leurs

fonctions, et l'agent indispensable de la vie, le mouvement, en même temps qu'il conduit l'être vivant à son développement, est la cause de sa décadence et de sa mort. Auxiliaire du progrès, il lui apporte une limite fatale; moyen de la vie, il détruit en quelque sorte la vie par elle-même.

Non seulement l'être vivant porte en soi, dans le mouvement qui l'anime, son destructeur fatal, mais placé comme il l'est dans des milieux corporels et mobiles, il reçoit d'eux mille atteintes funestes, et par les mêmes lois qui rendent les actions de ces milieux nécessaires à son existence, sa destruction devient encore inévitable. Pour les êtres locomotifs, les chances de mort évitées dans certains cas par l'emploi du mouvement, sont multipliées dans d'autres. Ainsi, dans l'ordre physique, les mouvements exterieurs et intérieurs nécessaires à la vie sont autant de conditions fatales qui rendent impossible la réalisation d'une existence éternelle. Aucune vie n'étant possible sans organisation, et aucune organisation ne pouvant subsister sans mouvement interne et sans subir les influences de milieux mobiles, la vie éternelle est, dans l'ordre universel de la création tel que l'expérience nous le révèle, une chimère impossible. La vie éternelle des êtres individuels, si elle pouvait être,

serait la négation du mouvement; elle serait la mort de l'univers : car il faudrait, pour qu'un être organisé pût exister éternellement, la suspension des lois du mouvement, non-seulement dans l'être organisé, mais dans l'univers entier; il faudrait, pour que l'homme corporel pût devenir éternel, que l'univers ne fût plus vivant lui-même. Alors, dans le cadavre immobile de l'univers, changé en une immense nécropole de tous les êtres, pourrait exister éternellement le cadavre immobile de l'homme : cette existence inerte ne serait plus la vie, mais la mort.

Si nous sortons maintenant des raisons purement physiques, et que nous considérions, dans l'homme vivant, les facultés sensitives, intellectuelles et morales qui se retrouvent à divers degrés dans les êtres inférieurs à lui, et sur lesquelles on a basé l'hypothèse d'une vie éternelle, en les attribuant à un principe immortel et d'une nature supérieure à celle des corps, nous ne tarderons pas à reconnaître que ces facultés, nécessaires à la conservation de la vie, sont toutes sans exception dans un rapport logique avec la mort, qu'elles sont harmonisées avec cette loi fatale, et que sans les dangers qui le menacent à chaque instant, l'emploi de ces facultés serait complétement inutile à l'être vivant.

En effet, si l'homme n'était point un être composé et mortel, à quoi lui servirait la sensibilité? Un être éternel n'a pas besoin de sensations; il n'a pas besoin d'être averti par la douleur et le plaisir de ce qu'il doit fuir ou rechercher; il possède tout ce qu'il lui faut pour être; aucune puissance, aucun accident ne peut changer sa nature; il est à l'abri de toute vicissitude. Quoi qu'il fasse, il est éternel : pour un être éternel et immuable la sensibilité est donc une faculté inutile. Il serait facile de démontrer en même temps qu'elle deviendrait impossible, si on réduisait l'homme à l'état d'âme, c'est-à-dire à l'état d'être simple et incorporel : car un tel être ne pourrait éprouver aucune modification, ce qui est simple étant inaltérable.

Si l'homme n'était point mortel, à quoi lui servirait la faculté de l'intelligence, à quoi lui servirait la science réfléchie que cette faculté lui permet d'acquérir et qui est le fruit de l'expérience, le fruit de la vie elle-même? Cette science réfléchie a-t-elle d'autre objet final, d'autre application que le bonheur et la conservation de l'être? Savoir pour savoir serait une chose inutile, et si l'on conçoit que, pour l'être mortel, la connaissance des causes de l'univers dont il fait partie, celle de ses lois, la connais-

sance des propriétés et des actions des êtres divers, et particulièrement la connaissance de celles de ces actions qui conservent et détruisent, sont d'une nécessité indispensable, comme moyen de conservation, n'est-il pas évident que cette faculté de savoir, si étendue chez l'homme, et à laquelle nous donnerons plus tard ses limites rationnelles, est avant tout et au point de vue de son existence caduque, un moyen de conservation et de bien-être qui implique sa contingence et un rapport nécessaire avec la mort? Si à côté de cette science des choses extérieures, qui est le produit de la vie, le fruit de l'expérience, nous considérons dans l'homme la science des faits qui se passent dans son for intérieur, la science de lui-même, science que l'on exprime par le mot conscience, cette faculté de se connaître, de se savoir soi-même, de s'affirmer, ne peut avoir et n'a, comme la science des choses extérieures, d'autre but que la conservation de son être : car s'il n'avait point le sentiment réfléchi, s'il n'avait point la connaissance de soi-même, s'il ne pouvait se distinguer des autres êtres, l'homme ne pourrait vivre que de la vie automatique et végétale, il ne serait qu'un être purement passif.

Ce phénomène de la science intérieure, lié avec celui de la science extérieure par un rap-

port nécessaire, est d'ailleurs un produit adventif. L'homme ne se connaît lui-même, comme il ne connaît les choses extérieures que par l'expérience. Toute science réfléchie dépend de ce moyen; c'est par là vie qu'il acquiert cette double science de lui-même et du monde, et cette double science n'a évidemment qu'un seul et même objet, la conservation de l'être; elle a pour raison première et dernière sa destructibilité. Ce qui prouve au reste sa mission purement conservatrice, c'est qu'elle n'est qu'une dépendance, un fruit de l'arbre de la vie. Déjà l'homme existe et vit avant de savoir; la science réfléchie, soit de lui-même, soit du monde extérieur, ne lui arrive que progressivement, médiatement, conditionnellement; son intelligence suit toutes les phases de sa vie contingente, elle se développe, progresse et tombe en décrépitude avec lui. La vie physique dure plus long-temps que la vie intellectuelle, elle la précède et lui survit. Dans toute existence normale et complète, l'enfance et la vieillesse sont privées de science et de raisonnement; l'enfant ne sait pas encore, le vieillard ne sait plus. La mission conservatrice de la science cesse avec la possibilité de conserver, et la loi fatale de la vie qui frappe l'organisme de paralysie, atteint en même temps,

chez le vieillard tombé en décrépitude, les facultés intellectuelles dont l'exercice inutile serait, désormais chez lui, en opposition avec les conditions de sa fin inévitable et prochaine.

On nous objectera peut-être, que c'est souvent à l'instant de la mort que l'intelligence brille d'un plus vif éclat chez certains malades. Cela est vrai quelquefois, mais il faut considérer que ce phénomène n'a lieu que dans le cas de mort prématurée, et dans les maladies accidentelles qui laissent au cerveau toute sa puissance. Dans le cas d'une décrépitude progressive, qui atteint à la fois tous les organes, l'âge conduit toujours le vieillard à l'imbécillité, et la loi fatale du progrès, satisfaite sur tous les points, ferme le cercle de la vie, en joignant l'enfance à la vieillesse.

Si la raison ne peut trouver une autre cause finale que la mort, à la sensibilité et à la science réfléchie, il en sera de même pour la liberté. Cette faculté, en effet, n'a d'autre objet que la conservation de l'être, et se lie avec la sensibilité et l'intelligence pour ce but commun. Sans le bien et le mal, sans la possibilité d'être ou de ne pas être, sans le choix entre la vie et la mort, nous l'avons déjà dit, la liberté n'aurait pas de raison, et il n'y aurait point de place pour elle dans l'ordre de l'univers. L'être mortel seul peut être li-

bre, l'être éternel ne l'est pas. Si l'être mortel pouvait, ce qui est impossible, passer de la condition d'être mortel à la condition d'être éternel, il perdrait son droit à la liberté. Il n'appartient qu'à l'être mortel de faire entendre cette suprême protestation contre la tyrannie : *La liberté ou la mort*, que par un élan sublime il jette à la face de ses oppresseurs, lorsque pour échapper à leur joug odieux, il n'a plus à faire que ce terrible choix.

Si l'homme était immortel, avec la sensibilité, avec la science réfléchie, avec la liberté disparaîtrait aussi l'amour, dont la mission est de conserver et de reproduire. Sans la mort, l'amour, comme principe conservateur et reproducteur, n'aurait pas de but. Les philosophes, ou plutôt les poètes qui ont rêvé un amour éternel entre des êtres éternels, ont rêvé un amour stérile et sans cause finale; aimer pour aimer ne se conçoit pas; dans un monde d'êtres éternels où la conservation et la reproduction ne sont plus nécessaires, l'amour devient inutile. Il faut bien le dire, en dépit des préjugés contraires, l'amour, comme puissance créatrice, comme la plus haute des facultés de l'être vivant, est dans un rapport nécessaire et logique avec la mort. Si la mort cessait de détruire, l'amour cesserait de

créer ; il cesserait d'être actif, il n'y aurait plus d'amour. En effet, dès l'instant qu'il n'aurait plus pour fin de conserver et de reproduire, à quoi servirait l'amour ; comme on ne pourrait supposer à des êtres éternels qui s'aimeraient d'un amour éternel, qu'une satisfaction purement individuelle, il ne serait plus qu'un égoïsme stérile, exempt de tout dévouement, de toute solidarité, et dont, à la rigueur, chacun d'eux pourrait se passer, sans que son existence fût compromise.

L'amour, comme principe créateur et reproducteur, comme lien, comme loi de la vie, n'a réellement de raison, il n'est nécessaire que par rapport à la mort. C'est d'elle qu'il emprunte sa nécessité d'être, sa puissance, son activité et toute sa poésie. L'amour, avec le groupe des sentiments qui portent son nom, est une fleur qui ne se développe que sur l'arbre de la vie, et qui se perpétue, par les fruits qu'elle donne, en vue de la mort. Otez la condition de la mort pour y substituer, dans une immuable éternité, le stérile amour d'êtres immortels, avec la génération, vous détruisez toute la beauté morale et tous les charmes de la vie : il n'y a plus de virginité, de pudeur mystérieuse, d'amour, de maternité, d'enfance, de vieillesse ; il n'y a plus de contrastes,

il n'y a plus de joies, plus de larmes. L'amour avec ses combats, ses victoires, ses faiblesses et toute sa poésie, disparaît pour faire place à l'uniformité glaciale d'une existence monotone. La mort ne détruisant plus, l'amour ne crée plus; le monde éternel, rêve des amants et des poètes, n'est plus qu'une vaste tombe peuplée d'êtres sans puissance génératrice et sans vie, où la poésie est venue mourir elle-même, où son inspiration s'est glacée, toutes les fois qu'elle a tenté de le peindre et d'y transporter l'amour.

Ainsi l'hypothèse d'une vie éternelle pour l'homme, lorsqu'on l'examine au point de vue des lois physiques, est un rêve impossible à réaliser et qui ne tendrait à rien moins qu'à la destruction de toute vie dans l'univers, par l'absence du mouvement et la suspension de ses lois. Cette même hypothèse, lorsqu'on l'examine sous le rapport des facultés sensitives, intellectuelles et morales de l'être vivant, n'est pas plus rationnelle : car de cet examen il résulte que ces facultés ne sont en rapport qu'avec la nécessité de la mort, et que, sans cette destinée fatale, elles n'auraient pas d'objet.

Dans le système de l'hypothèse que nous avons démontrée être la vraie synthèse de l'univers, il n'est donc point possible d'admettre la fiction

d'une vie éternelle, et de regarder comme possible la jouissance de ce privilége en faveur de l'homme ; une telle exception détruirait l'économie des lois de la toute-puissance et paralyserait son éternelle action.

Après avoir démontré l'impossibilité de la vie éternelle, dans le système qui n'admet pour cause de l'univers qu'une seule substance, dont l'activité, réglée par des lois nécessaires et rationnelles, remplit de ses créations successives le champ de l'éternité, nous allons considérer maintenant, dans le système de deux substances causes, l'âme et la matière, cette même hypothèse d'une vie éternelle pour l'homme.

Nous ne croyons pas devoir remonter pour cet examen jusqu'aux systèmes de l'antiquité, qui reposaient sur cette donnée; les principaux de ces systèmes ont été ceux de Pythagore et de Zénon, ils sont abandonnés par la philosophie moderne, sinon dans leur base, du moins dans leur économie.

Pour faire la critique de l'hypothèse de la vie éternelle de l'homme dans la théorie de l'existence de deux principes, comme nous ne pouvons trouver dans la philosophie moderne aucune forme bien arrêtée, et que nous ne pouvons prendre corps à corps un système précis, nous nous

contenterons de traiter cette hypothèse d'après ses données générales.

Dans ce système, sauf l'existence de l'âme, qui est regardée comme principe virtuel de la vie, mais qui n'est point à elle seule l'homme tout entier, il n'y a rien de changé aux lois de l'univers, elles sont les mêmes que dans notre théorie. La vie y est également le produit d'une association temporelle de l'âme avec les éléments matériels, elle n'est qu'un phénomène transitoire, elle a son commencement, son progrès, sa fin. Toutefois, dans cette hypothèse il y a cette différence avec la nôtre, que c'est l'âme seule qui, dans la personne humaine, remplit le rôle actif. En laissant donc à l'âme tout le mérite des facultés virtuelles qu'on lui attribue, il est reconnu que sa puissance ne peut s'exercer que par son union avec un organisme spécial, propre au développement de ses facultés. Bien qu'elle soit éternelle en principe, elle ne vit qu'à cette condition, elle ne sent, elle ne sait, elle n'aime, elle ne veut, elle n'est libre, savante et active qu'autant que, par son union avec cet organisme, elle est en demeure et en puissance d'avoir des sensations, des idées, d'agir et de manifester sa virtualité. Avant d'être unie à un corps, elle est nécessairement, comme principe, à l'état d'exis-

tence métaphysique, elle est en qualité de substance éternelle, mais elle est sans vie, sans manifestation, sans action, sans conscience d'elle-même. Atôme spirituel, en l'absence de toute association avec des atômes matériels organisés, l'âme n'est en réalité rien de plus qu'eux, elle leur est nécessaire pour les organiser, pour les faire vivre; ils lui sont nécessaires à leur tour pour la mettre en communication avec l'univers, pour la faire passer de l'état d'inaction, d'insensibilité, d'ignorance, d'apathie, à la condition d'être vivant; elle ne devient l'homme sensible et intelligent que par son union avec le corps : telle est la loi de la vie de l'âme, dans l'hypothèse de l'existence de deux principes nécessaires.

Lorsque cette association est rompue par la mort physique et par la dissolution du corps auquel l'âme humaine a été unie pendant un temps, avec lequel elle a vécu de la vie sensible, morale et intellectuelle, où est donc l'homme? Existe-t-il encore, est-il encore vivant dans cette âme privée d'organes? Evidemment non. L'âme est encore, elle est comme tous les principes corporels qui, unis à elle formaient l'homme : car la substance ne se détruit pas, mais elle n'est plus qu'un débris de l'homme; l'homme n'est plus, et de l'homme, il ne reste qu'un corps, ou

des éléments morts et une âme morte. Qu'on dise, si l'on veut, que l'âme est immortelle en tant que principe nécessaire de la vie, qu'on dise même qu'elle est, dans son entité spécifique, une virtualité humaine éternelle, qu'à ce titre elle peut revivre et reproduire un nouvel homme, rien de mieux; mais la question de la vie éternelle, telle qu'on la veut, telle qu'on la demande, telle qu'on la prétend exister, n'est point là, elle serait dans le sentiment non interrompu de l'existence individuelle, dans le phénomène de la conscience, dans la mémoire conservée, qui est le lien de tous les temps, de toutes les périodes de la vie; elle serait dans le souvenir de toutes les actions de l'individu, dans le souvenir de ses sensations, de ses affections, de ses douleurs et de ses joies, dans le souvenir de ses rapports avec ses contemporains, avec les lieux où il a vécu, les événements qu'il a traversés. Est-il possible que tous ces souvenirs ne s'effacent pas au moment de la dissolution de la société du corps et de l'âme? Est-il possible de supposer que ce phénomène de la conscience, adventice dans chaque individu et produit par les accidents de sa vie, que ce phénomène qui se développe avec lui, se compose de ses souvenirs, s'altère et se détruit avec lui et souvent même avant lui, sub-

siste après lui dans un seul de ses éléments, dans son âme, lorsque cette âme n'a pu acquérir toutes ses idées, n'a pu sentir, juger, connaître et se souvenir sans le secours des organes corporels qui, unis étroitement avec elle, constituaient une personne humaine distincte et déterminée. Cela n'est pas admissible logiquement, et comme ce qui n'est pas logiquement possible n'est pas réalisable, cela n'existe pas de fait. Non-seulement cela n'est pas logiquement possible et n'existe pas en fait, mais de plus, dans l'hypothèse d'une renaissance de l'âme sous une nouvelle forme humaine, même dans l'hypothèse de son passage à une condition supérieure, sous une autre forme, le phénomène de la conscience, qui se compose des souvenirs de tous les incidents de la vie, et qui n'est en réalité qu'une série de jugements par lesquels l'être, pendant tous les instants de sa vie, constate son identité avec lui-même, ce phénomène, s'il subsistait, serait, indépendamment de son impossibilité logique, plutôt nuisible qu'utile à l'être régénéré.

Comment ce nouvel être, appelé à une nouvelle existence dans des circonstances nouvelles et obligé en revêtant un corps de repasser par toutes les conditions de la naissance, de l'enfance, de la virilité, de la vieillesse, de recommencer

toutes les phases d'une existence complète et de se recomposer, de ses sentiments, de ses passions, de ses idées, un nouveau moi, une nouvelle unité individuelle, comment cet être pourrait-il distinguer son individualité présente de son individualité passée, s'il en conservait le souvenir? Si l'on admet, comme cela est nécessaire, une série infinie d'existences, n'y aurait-il pas dans la même âme plusieurs personnes morales, un véritable peuple, une cohue, une confusion *de moi,* qui détruirait le moi actuel ou plutôt le rendrait impossible ?

Il en serait de même dans l'hypothèse où l'âme de l'homme passerait à une condition supérieure par son association avec des éléments corporels organisés sous d'autres formes. Cet être nouveau, qui serait plus qu'un homme, ne serait plus l'homme ancien, et pour qu'il pût se composer un moi nouveau et se constituer en une nouvelle personne morale supérieure à l'autre, il faudrait que le souvenir de son ancienne existence ne vint pas se confondre avec la nouvelle; sans cet oubli de son passé, il y aurait deux êtres inégaux dans le même moi. Ainsi la raison, l'expérience et le besoin de l'unité du moi, dans l'hypothèse même d'une renaissance de l'âme, sous une forme nouvelle et supérieure, s'opposant à ce que l'on

puisse admettre pour elle la survivance du phénomène de la conscience dans la succession de vies qu'on lui accorde, cette nécessité de l'oubli que les anciens avaient consacrée dans leur mythologie, en faisant boire aux âmes les eaux du Léthé, avant de leur faire recommencer une nouvelle vie, réduit logiquement l'âme, dans l'hypothèse de l'existence de deux principes nécessaires, à n'être plus qu'un simple atôme spirituel soumis, comme les atômes matériels, à la loi d'association sans laquelle la vie n'est pas. Dans cette théorie, l'âme n'est en réalité rien de plus qu'un atôme matériel qui est indivisible, immortel et impuissant comme elle, lorsqu'il est seul.

Dans cette nécessité de l'oubli, il y a encore un argument péremptoire contre le mode de vie éternelle, auquel plusieurs philosophes modernes donnent le nom de perfectibilité indéfinie et qui consiste à supposer que l'homme s'élève sous des formes progressives vers une perfection sans terme. Alors même qu'on admettrait, ce qui serait contraire au système des lois universelles qui enferme fatalement et logiquement le progrès entre les deux limites de la naissance et de la mort, quand on admettrait, disons-nous, que l'homme pût toujours progresser sans decroître, tout en changeant de formes ; attendu que sous sa

quelque raison sérieuse, n'a rien à répondre. L'œuvre de l'univers restant incompréhensible et contradictoire dans ces termes, pour trouver un motif spécieux à la création de l'univers matériel, si l'on ne nie pas absolument son existence, il faut sortir du domaine de la philosophie qui raisonne, et se jeter dans le domaine de la philosophie qui ne raisonne pas, c'est-à-dire dans le dogme, asile inviolable ouvert à l'absurde.

Celui de tous les dogmes théologiques qui résout le plus franchement la question que nous venons de poser, est le dogme des brahmes. Selon ce dogme, qui résume les conceptions dernières de la philosophie spiritualiste, le monde physique n'existe pas en réalité, il est le produit de l'illusion : la vie réelle n'est pas de ce monde où tout naît, se transforme et meurt successivement; cette vie mortelle n'est qu'une négation, une privation, une ombre de la véritable vie. Le monde où se passe cette fausse vie est une œuvre de malédiction et de vengeance, une prison, un séjour de malheur et d'esclavage, qui a pour but moral l'expiation du crime commis par les esprits rebelles dans le monde antérieur. L'âme du sage qui veut accomplir le plus tôt possible son temps d'expiation, doit se rendre indifférente à tous les événements de cette vie; le seul but

qu'elle doit se proposer est de devenir par ses austérités insensible à la douleur et au plaisir, afin de se rapprocher de l'état de perfection, qui lui permettra de s'identifier avec l'être absolu, dans le sein duquel règnent une paix et un repos éternels.

L'inactivité, l'insensibilité, voilà donc la vie éternelle promise à l'homme par le dogme de l'Inde; mais dans ce mode d'existence de l'âme, primitivement émanée du sein de Brahma et réunie à lui par une action inverse, que devient l'individualité humaine, que devient l'homme? Réduite à la condition d'une pure essence spirituelle, par sa réunion avec le principe dont elle avait été séparée et dans lequel elle est identifiée pour l'éternité, l'âme de l'homme, cette partie de Dieu rentrée dans le sein de Dieu, ne devient-elle pas Dieu, ne se confond-elle pas avec lui? Toutes les âmes individuelles, toutes les personnalités ne vont-elles pas s'anéantir et se perdre dans cet infini comme les gouttes d'eau dans l'océan? Où est d'ailleurs la vie dans cette éternité qui annihile Dieu lui-même en tant que cause, puisqu'il cesse de produire et n'a plus lui-même le caractère principal qui le fait Dieu, c'est-à-dire l'activité créatrice! Ce repos éternel de Dieu qui entraîne la mort de tous les êtres, n'est-il pas la

mort de Dieu qui a cessé d'être cause, et dans lequel l'homme est mort lui-même comme personne et comme individualité distincte? Enfin le néant, l'absence de la vie ne se trouvent-ils pas au dernier terme de cette conception, comme dans toutes les autres hypothèses qui ont tenté de donner à l'homme l'éternité, que la nature des choses et les lois de la toute-puissance lui refusent? C'est un singulier moyen pour l'homme de se donner l'éternité, que la destruction de l'univers, que la suspension des actes de la puissance éternelle, et le retour de tous les êtres de la création et de lui-même à l'état où ils étaient avant d'être. Dans une pareille conception, où tout est sacrifié à l'existence métaphysique de la cause, non-seulement la vie réelle et positive des êtres, qui sont dans le présent, n'est pas, puisqu'elle n'est qu'une illusion, mais la vie éternelle que ces fantômes espèrent, n'est pas non plus, puisque tous les êtres illusoires, nés dans le temps, sont resorbés éternellement en Dieu. Ainsi, par une singulière contradiction, l'homme qui, dans cette théorie, veut être immortel, n'est jamais vivant, ni dans le présent ni dans l'éternité.

Dans le système du dogme chrétien, les notions que les docteurs de cette religion se

sont formées sur la vie éternelle, ont été bien moins spiritualisées que celles de la théologie indoue. Dans ce système, la création n'étant point l'effet d'une émanation de la substance spirituelle, ne doit pas rentrer dans le sein de la divinité pour s'identifier avec elle. L'univers matériel n'est point une illusion comme dans le brahmanisme; la substance des corps, bien que créée, c'est-à-dire faite de rien, est néanmoins une réalité, elle est indispensable à la manifestation de la toute-puissance de Dieu, dont elle est un effet. Cette réalité de l'univers matériel, bien qu'il soit créé dans le temps, est un point consenti et obligé : car si l'univers matériel, si les corps n'étaient point, il s'en suivrait que Dieu, en créant ce monde visible, pour manifester sa puissance, n'aurait rien fait. Dans ce système, l'homme existe donc matériellement, il n'est point une âme, un pur esprit; il y a dans l'homme deux principes intimement unis, le principe spirituel et le principe matériel. Sous ce point de vue, la doctrine chrétienne appartient au système mixte, elle est un compromis entre le spiritualisme indou et le matérialisme mosaïque, elle est un véritable éclectisme destiné à concilier les deux hypothèses extrèmes qui se rencontrent nécessairement dans les systèmes théo-

logiques, comme sur le terrain de la philosophie.

Si l'on considère d'ailleurs que le dogme de la résurrection des corps a été d'abord prêché aux juifs, nation grossière et matérialiste, chez qui la doctrine de la vie éternelle n'était qu'une opinion philosophique et non un dogme canonique, on reconnaîtra que, sans cette résurrection des corps, il eût été bien difficile aux disciples de Jésus-Christ de faire des prosélytes, parmi les Saducéens (*) surtout, qui, s'appuyant sur le texte de la révélation mosaïque, n'y trouvaient nulle part la promesse formelle d'une vie éternelle pour les individus.

La doctrine chrétienne, en sa qualité de doctrine éclectique, réunissant dans son dogme les deux hypothèses extrêmes de la philosophie, le matérialisme et le spiritualisme, a dû nécessairement, pour immortaliser l'homme, faire l'apothéose du corps en même temps que celle de l'âme. Pour elle, la vie éternelle n'est pas seulement la vie de l'âme, mais la vie du corps et

(*) Les Saducéens formaient une secte en opposition avec celle des Pharisiens, qui croyaient à l'immortalité de l'âme et à une autre vie, opinion qui leur était commune avec les Esséniens, autre secte juive qui avait pour règle principale de son institut le célibat, la communauté des biens, la charité et la contemplation.

*Voir à ce sujet l'ouvrage de M. Salvador, intitulé :* DE JÉSUS-CHRIST ET DE SA DOCTRINE, *tome premier, livre premier, chapitre trois.*

de l'âme, éternellement unis de ce même lien harmonique qui constitue l'unité humaine dans le monde présent. Sous ce rapport du moins, la théologie chrétienne a eu une notion plus vraie de la vie, en la considérant comme le résultat d'une association, comme un fait social.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter la possibilité physique de la résurrection miraculeuse, par laquelle les débris du corps de l'homme, disjoints par la mort physique dans le monde actuel et passés successivement dans divers organismes, et pouvant même avoir appartenu à plusieurs hommes successifs, sont réunis et se retrouvent exactement sous la même forme, au moment du jugement dernier, pour revêtir, de nouveau et pour l'éternité, l'âme avec laquelle ils avaient vécu précédemment. Ici le raisonnement n'a rien à faire, et les théologiens ont jugé cette résurrection suffisamment absurde, puisqu'ils en ont fait un dogme, un mystère inaccessible à la raison.

C'est sous le point de vue plus élevé de la justice, de l'ordre et de l'humanité, que nous croyons devoir examiner le dogme de la vie éternelle, telle qu'elle est annoncée et promise dans la théologie chrétienne. L'éternité de la vie, avec les conditions qui l'accompagnent dans ce

système, nous paraît être plutôt une menace terrible qu'une espérance consolante, plutôt l'éternisation du désordre que le retour de l'ordre. Comme solution donnée à la création, à l'œuvre d'un être bon et tout-puissant, elle nous paraît être un mal plus grand dans l'avenir que celui qui existe dans le présent.

Est-ce une conception bien digne, en effet, de la toute-puissance, de la justice et de la bonté que l'on accorde à la cause suprême, lorsqu'on la personnifie sous le nom de Dieu, que cette séparation éternelle des bons et des méchants, que ce jugement inexorable imaginé comme le seul moyen final de rétablir l'ordre dans la création, ordre qui n'a été troublé, dans le système de ce dogme, que par le présent funeste de la liberté fait à l'homme, sans nécessité et comme épreuve, par l'auteur de l'univers? Est-ce une solution morale et digne de Dieu, que cette vengeance éternelle de sa part envers une faible créature, qu'il savait d'avance devoir succomber à la tentation à laquelle il l'avait exposée? Cette vengeance, qui n'est plus une expiation dont le but est de faire rentrer l'homme en grâce et de le purifier; cette vengeance, qui n'a point pour effet de détruire le mal, de faire régner le bien, mais qui change un mal passager en un mal

éternel et sans remède, n'est-elle pas en définitive le triomphe du mal sur le bien? Le chœur immense des damnés, plus nombreux que celui des élus, et qui, dans le dogme chrétien, doit pendant l'éternité maudire et blasphémer, n'est-il pas, au point de vue de l'ordre universel, une négation de la toute-puissance et de la bonté de Dieu. Il reste impuissant et désarmé devant le pouvoir de mal faire qu'il a donné à l'homme, en le créant avec une âme immortelle et avec la liberté, qui devait le mettre en opposition avec ses desseins et l'empêcher de faire régner le bien d'une manière absolue dans la création. Certes, avec cette prophétie du Christ, il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus, avec ces tableaux du paradis et de l'enfer qui représentent d'un côté le petit nombre des élus jouissant d'éternelles délices, et de l'autre la multitude des damnés vouée à d'épouvantables tourments, on peut agir puissamment sur les imaginations et maîtriser les esprits crédules et timides; mais, nous le demandons, est-ce là une solution raisonnable, juste et vraie donnée au problème de la création, et le mal final ne surpasse-t-il pas le bien final, dans cette vie éternelle imaginée pour servir de compensation aux maux nécessaires, qui résultent, pour les êtres vivants, des lois fatales de l'uni-

vers ? Le rétablissement de ce qu'on appelle l'ordre à ces conditions n'est-il pas pire que ce qu'on appelle le désordre actuel ?

Sous le rapport de l'humanité, que devient le cœur, que reste-t-il au sentiment humain dans cette vie de l'éternité ainsi partagée, lorsque tous les liens d'amitié, d'amour, de pitié, de fraternité seront brisés entre les êtres qui se seront aimés dans ce monde, lorsque le fils sera séparé de la mère, l'amant de l'amante, l'époux de l'épouse, l'ami de son ami, et que les membres du corps de l'humanité seront ainsi disjoints, et que quelques-uns (ce sera le privilége de la minorité) formeront avec le Dieu qui a prévu ce résultat, en créant l'humanité, une petite société de privilégiés qui ne devront cette faveur qu'au choix du maître et non à leur mérite. N'y a-t-il pas quelque chose d'odieux et d'horrible que le cœur repousse, dans cette société de favoris, de ces riches de l'éternité, occupés à jouir, comme le font les riches de ce monde, sans s'inquiéter des malheureux qui auront été pendant leur vie terrestre leurs amis, leurs parents, leurs enfants, leurs frères ? Comme il n'y a pas dans cet avenir la restauration du bien, mais la transposition du mal dans des proportions plus étendues, ce n'est donc pas une

promesse consolante, mais une terrible menace, que le dogme de la vie éternelle dans le système chrétien. Le christianisme, avec cette doctrine, nous le déclarons au nom de la vérité, du sentiment et de la raison, n'est encore qu'une religion barbare. Même en l'absence de tout autre motif donné par la raison, le cœur repousse son dogme final de la damnation éternelle, aussi bien que celui du péché originel, comme contraires tous deux au sentiment de l'humanité et à celui de la vraie justice.

Le défaut d'une réconciliation de toutes les créatures avec Dieu, et l'éternité des peines sans utilité pour les coupables, éternité qui change la justice et l'expiation en une pure vengeance, a donné au christianisme un fonds de cruauté dont il ne s'est jamais dépouillé, et qui s'est révélé maintes fois dans l'histoire, en mettant les actes de ses ministres d'accord avec son dogme, mais en contradiction avec sa morale.

Cette éternité des supplices place le christianisme au-dessous de la religion des brahmes, et, sous le rapport du sentiment de l'humanité et de la justice, il appartient à un ordre d'idées moins élevées, que celui dans lequel les dogmes de cette antique religion, mère de toutes les autres, ont été conçus. Il n'est donc pas étonnant que le chris-

tianisme ait fait si peu de prosélytes dans l'Inde. Le brahmane à qui un missionnaire chrétien annonce la rédemption de l'humanité par la mort du Christ, et en même temps la damnation éternelle de la plus grande partie des hommes, malgré l'efficacité prétendue de cette rédemption, n'a-t-il pas le droit de dire au chrétien : A quoi donc a servi le sacrifice de ton Christ, si la plus grande partie des hommes doit être éternellement damnée? Ta religion est bien moins humaine que la mienne, et si ce que tu me dis de l'éternité était vrai, ton Dieu aurait mal fait de créer le monde.

Si nous considérons maintenant, pour ne laisser aucune partie de ce vaste sujet sans exploration, la doctrine d'une vie éternelle dans ses effets moraux et dans ses applications à la vie sociale, nous ne tarderons pas à reconnaître que, si cette croyance, abstraction faite de ce qu'elle a de désespérant dans son application générale selon le dogme chrétien, est, au point de vue individuel et égoïste, une source de consolations dans les maux de la vie, et que si elle joue sous ce rapport le même rôle que les espérances données par le médecin à ses malades, alors même qu'il désespère de leur existence, elle produit, comme erreur, une multitude de maux, dans l'ordre moral et social.

Cette fiction, liée intimement dans les systè-

mes théologiques avec le dogme de la chute de l'homme et avec l'idée d'une vassalité éternelle, porte d'abord atteinte à la liberté et à la dignité de l'homme; elle commence par le dégrader et l'avilir à ses propres yeux, elle le suppose esclave en naissant et incapable de faire le bien par lui-même et pour l'amour du bien. En l'écrasant sous le poids de sa condamnation et de son crime imaginaire, elle donne à sa vertu pour mobile la crainte des châtiments et l'espoir de la récompense; mais cette vertu n'est point la vertu véritable, la vertu de l'être libre; c'est une vertu d'esclave, ce n'est plus une vertu. Celui qui ne fait le bien que par l'appat d'une récompense, est un spéculateur, celui qui ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment est dans son cœur un criminel et un lâche. Dans ce système il n'y a toujours pour mobile des bonnes actions que le principe de l'intérêt bien entendu, seulement il est placé sur une échelle plus élevée. Certes, il y a dans l'homme, et nous le sentons en nous, le principe d'un sentiment moral plus élevé et indépendant de tout calcul. Pour que l'homme arrive à sa perfection par le développement de ce noble instinct, il faut qu'il connaisse, qu'il aime et qu'il fasse le bien pour le bien, sans espérance ni crainte. Hors de cette

condition, l'homme libre n'est pas et il n'y a pas de vertu réelle. Si l'espoir d'une récompense et la crainte du châtiment sont incompatibles avec la vertu de l'homme libre, d'un autre côté l'amour de la vie égaré et appliqué à un rêve irréalisable, après avoir réduit la vertu à un simple calcul, produit mille désordres funestes dans l'ordre social. L'homme dominé par cette illusion s'isole, il devient étranger à la société, il brise tous les liens qui l'attachaient à ses semblables, il méprise et renie l'humanité dans le sein de laquelle il ne veut plus vivre, et mort d'avance à la vie sociale, il fait comme fait l'avare qui ne jouit pas des biens qu'il possède, occupé qu'il est d'acquérir ceux qu'il ne peut avoir. Qu'on ne s'y trompe pas, la vie ascétique, sous la fausse apparence d'un amour infini de Dieu, et avec la prétention d'aspirer à la perfection absolue, n'a jamais eu d'autre point de départ et d'autre but que l'égoïsme. C'est pour lui, pour lui seul, pour son salut individuel, que l'anachorète s'est séparé de l'humanité, et ces saints si vénérés par la crédulité populaire, dans l'orient comme dans l'occident, n'ont été à vrai dire que des égoïstes insensés qui ont renoncé à tous les sentiments, à tous les devoirs naturels, en vue de leur propre intérêt.

Alors même que, sous l'influence de cette croyance, le fanatique s'est sacrifié pour son semblable, sous l'apparence du dévouement s'est voilé l'égoïsme, et l'espoir de gagner [illegible] infinie a détruit la beauté morale du sacrifice : car avec cette espérance la mort n'était plus une perte mais un gain.

Nous ne parlerons pas ici de l'abus qui a été fait de cette croyance à une vie immortelle, par les ambitieux aux mains desquels elle a mis toutes les forces vives de l'humanité pour les tourner contre l'humanité elle-même : les pages de l'histoire sont toutes rouges du sang que cette espérance a fait verser sans scrupule et sans remords. Que d'hécatombes d'hommes ont été immolées comme un hommage rendu au souverain suprême par ces armées de fanatiques qui ont cru obtenir la vie éternelle pour récompense de leurs forfaits.

Sous un autre point de vue, cette croyance a servi à river les chaînes de l'esclavage, elle a été, entre les mains des puissants et des heureux de ce monde, un moyen de peser de tout le poids de leur égoïsme sur la destinée de leurs semblables, en leur promettant, dans un avenir idéal, la compensation de leurs maux actuels. L'expérience de la part des biens de la vie que cette fiction réserve au plus grand nombre, est faite aujour-

d'hui. Ce n'est pas à elle, ni aux systèmes auxquels elle appartient, qu'il est réservé d'établir dans la société humaine un juste équilibre de droits et de devoirs, elle conduit l'humanité dans une fausse route. Si elle devait dominer dans l'avenir comme elle a dominé dans le passé, elle rendrait impossible le règne de la vérité, de la liberté, de la justice et de l'égalité, qui est le but vers lequel la loi du progrès et les instincts irrésistibles de l'homme le conduisent, à travers les incidents d'une lutte fatale contre ses propres erreurs.

L'intérêt de l'humanité et la connaissance de la vérité, que la raison dévoile tôt ou tard, exigent donc l'abandon de cette illusion, qui est la sauvegarde de la tyrannie, et le principe d'une résignation stupide. Le fanatique dévouement que produit dans un esclave l'espoir d'une récompense éternelle, et toutes les exaltations de ce genre, qui ne voilent au fond que l'égoïsme, ne sont pas nécessaires dans une société reposant sur des bases justes et raisonnables. Les sentiments naturels et spontanés, tels que l'amour, l'amitié, la liberté, le patriotisme, l'amour de la gloire et tous les autres instincts sociaux, qui abondent dans le cœur humain, suffisent pour exciter le dévouement et pour conduire l'homme au sacrifice de

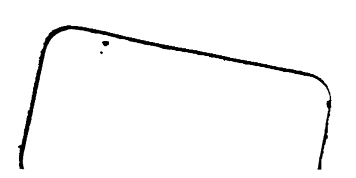
sa vie, alors même qu'il sait que ce sacrifice est complet, ce qui est le terme de la plus haute vertu. (*)

En résumé, l'hypothèse d'une vie éternelle pour l'homme est un rêve impossible à réaliser dans le véritable système de l'univers, tel qu'il est réglé par les lois de création, de progrès et de destruction, tel que l'expérience le révêle exister actuellement, tel que la raison conçoit qu'il doit exister éternellement.

Dans cet ordre reposant sur des lois inviolables, éternelles, nécessaires, qui ont leur base dans un rapport d'égalité entre les éléments mêmes qui constituent la substance-cause, ces lois sont également appliquées à tous les êtres créés, quelque soit le rang qu'ils occupent dans l'échelle de la création; un seul ne peut jouir d'un privilége éternel.

Le seul être qui soit éternellement vivant dans l'univers, c'est l'univers lui même, et la condition de sa vie éternelle, c'est la destruction et la renovation de toutes les individualités vivantes qui le constituent. Si dans l'univers, cet océan de vie, ce torrent sans rivage qui roule éternel-

(*) Les exemples de ce dévouement absolu n'ont pas manqué pendant les glorieuses phases de la révolution française.



lement ses flots, et dont chaque vie individuelle est une vague qu'il soulève et qu'il brise, une seule de ces vagues était immobilisée, elle serait une limite, un écueil où la toute-puissance éternelle de la cause viendrait s'arrêter. Si cela pouvait être, la conservation d'une vie individuelle, qui n'est qu'une portion, un diminutif de la vie éternelle, entraînerait la mort de l'univers par la cessation de tout mouvement. Une pareille conception n'est pas admissible : l'existence du tout ne peut être sacrifiée à celle de la partie, et c'est entrer dans un cercle vicieux que de vouloir faire vivre éternellement l'homme, en faisant mourir l'univers, lorsque c'est dans la vie de l'univers qu'il puise la sienne.

Physiquement, cette prétention est contradictoire et absurde; métaphysiquement, elle ne l'est pas moins : car elle repose sur la confusion des deux idées de la vie et de l'éternité qui, bien qu'elles soient liées dans l'ordre intellectuel par un rapport nécessaire, comme le sont les choses qu'elles représentent dans l'ordre physique, ne sont pas moins deux idées exclusives l'une de l'autre, et séparées par toute la distance qu'il y a de l'infini au fini.

Réunir et confondre ensemble, dans le même être et d'une manière absolue, la vie et l'éternité

qui sont, l'une la propriété de l'être créé, l'autre la propriété des causes, c'est détruire la base de la science philosophique qui repose sur la distinction entre les causes et les effets, entre l'éternité et le temps; c'est donner à l'être contingent qui commence, progresse et finit, l'attribut de l'être éternel qui ne commence pas, qui ne progresse pas, qui ne finit pas; c'est donner à la créature la propriété de l'être immuable qui, conçu dans son existence métaphysique, n'est jamais ni vivant ni mort, puisqu'il est éternel.

Le seul rapport qui existe entre la vie et l'éternité, entre la substance-cause ou l'être métaphysique, nécessaire, immuable dans son essence, et l'être vivant et progressif, partie intégrante de l'univers, est le rapport établi par la loi de l'association, en vertu de laquelle la substance de l'être métaphysique se revêt de formes passagères, pour se manifester dans l'ordre physique. Méconnaître ce rapport, qui est la loi de toute vie, de la vie universelle comme de la vie individuelle, pour identifier l'être créé avec sa cause, l'ordre physique avec l'ordre métaphysique, c'est détruire l'existence de la cause éternelle dans son moyen et dans ses lois, c'est la renfermer dans son existence métaphysique, en la privant de sa manifestation nécessaire. Identifier la vie avec l'é-

ternité, ce n'est pas éterniser la vie individuelle et temporelle, mais l'anéantir; ce n'est pas seulement faire mourir dans le temps tous les êtres physiquement vivants, c'est encore les faire mourir moralement, car toutes les facultés intellectuelles et morales de l'être créé et contingent, en rapport avec les conditions de son existence physique et avec les lois de l'univers, deviendraient inutiles, si ces propriétés se confondaient avec celles de l'être éternel; c'est enfin faire mourir la cause éternelle elle-même en la condamnant à un éternel repos, par la suspension des lois en vertu desquelles sa toute-puissance s'exerce nécessairement pendant tous les temps de l'éternité.

Ainsi donc, dans le vrai système de l'univers, l'hypothèse de la vie éternelle d'un être quelconque, et en particulier de l'homme, est un rêve irréalisable. Cette prétention est non moins absurde sous le rapport métaphysique que sous le rapport des lois physiques, dans lesquelles il faut voir non-seulement la manifestation présente, mais la manifestation éternelle de la toute-puissance des causes.

Si l'on sort de ce système, dans lequel les lois éternelles, également applicables à tous les êtres créés, reposent sur l'unité de la substance cause, pour entrer dans le système de deux principes,

l'âme et la matière, inégaux en pouvoirs, l'un actif et l'autre passif, mais tous deux nécessaires, tous deux éternellement contemporains l'un de l'autre, afin de trouver, dans l'existence du principe supérieur appelé l'âme, une base à l'hypothèse de la vie éternelle de l'homme, il est de même impossible d'arriver à cette conclusion.

En effet, dans ce système et selon ses données générales, l'âme n'est pas à elle seule l'homme tout entier, mais seulement une partie intégrante, un élément de l'homme; celui-ci n'existe que par une association nécessaire de l'âme avec des organes corporels. Avant cette association, il n'y a pas d'homme; lorsqu'elle est détruite, l'homme n'est plus. Or, comme les lois générales qui président à la création, au progrès, à la destruction des êtres sont les mêmes, dans le système de deux substances causes, que dans celui d'une seule substance élémentaire, il est évident que, pour éterniser l'association de l'âme et des organes corporels, sans laquelle il n'y a pas d'être humain, il faudrait que l'univers fût détruit, condition qu'il n'est pas plus possible d'admettre dans ce système que dans le nôtre.

En présence de cette difficulté capitale, on se rejette, il est vrai, pour faire vivre éternellement l'homme, sur l'hypothèse d'une succession d'ex-

ternité, ce n'est pas éterniser la vie individuelle et temporelle, mais l'anéantir; ce n'est pas seulement faire mourir dans le temps tous les êtres physiquement vivants, c'est encore les faire mourir moralement, car toutes les facultés intellectuelles et morales de l'être créé et contingent, en rapport avec les conditions de son existence physique et avec les lois de l'univers, deviendraient inutiles, si ces propriétés se confondaient avec celles de l'être éternel; c'est enfin faire mourir la cause éternelle elle-même en la condamnant à un éternel repos, par la suspension des lois en vertu desquelles sa toute-puissance s'exerce nécessairement pendant tous les temps de l'éternité.

Ainsi donc, dans le vrai système de l'univers, l'hypothèse de la vie éternelle d'un être quelconque, et en particulier de l'homme, est un rêve irréalisable. Cette prétention est non moins absurde sous le rapport métaphysique que sous le rapport des lois physiques, dans lesquelles il faut voir non-seulement la manifestation présente, mais la manifestation éternelle de la toute-puissance des causes.

Si l'on sort de ce système, dans lequel les lois éternelles, également applicables à tous les êtres créés, reposent sur l'unité de la substance cause, pour entrer dans le système de deux principes,

l'âme et la matière, inégaux en pouvoirs, l'un actif et l'autre passif, mais tous deux nécessaires, tous deux éternellement contemporains l'un de l'autre, afin de trouver, dans l'existence du principe supérieur appelé l'âme, une base à l'hypothèse de la vie éternelle de l'homme, il est de même impossible d'arriver à cette conclusion.

En effet, dans ce système et selon ses données générales, l'âme n'est pas à elle seule l'homme tout entier, mais seulement une partie intégrante, un élément de l'homme; celui-ci n'existe que par une association nécessaire de l'âme avec des organes corporels. Avant cette association, il n'y a pas d'homme; lorsqu'elle est détruite, l'homme n'est plus. Or, comme les lois générales qui président à la création, au progrès, à la destruction des êtres sont les mêmes, dans le système de deux substances causes, que dans celui d'une seule substance élémentaire, il est évident que, pour éterniser l'association de l'âme et des organes corporels, sans laquelle il n'y a pas d'être humain, il faudrait que l'univers fût détruit, condition qu'il n'est pas plus possible d'admettre dans ce système que dans le nôtre.

En présence de cette difficulté capitale, on se rejette, il est vrai, pour faire vivre éternellement l'homme, sur l'hypothèse d'une succession d'ex-

istences, d'une résurrection de l'âme dans de nouveaux corps, sous la forme humaine ou sous des formes supérieures. Mais comme il faut, dans ce mode de vie éternelle, admettre le sentiment continu d'une seule et même personnalité, la perpétuité de la conscience, l'identité du moi, à travers ces vies successives qui toutes commencent, progressent et finissent, on tombe dans de nouvelles impossibilités. Spéculativement, le souvenir des actions passées de l'âme serait un obstacle à la conscience de la vie présente, et il y aurait dans le moi une confusion qui rendrait impossible l'unité morale de l'être. Expérimentalement, même en admettant l'existence de l'âme comme principe de vie, cette hypothèse est contraire aux faits, attendu que le phénomène de la conscience, dans la vie présente, qui ne serait qu'un des chaînons de cette chaîne éternelle de vies successives, commence et finit avec le corps, et en suivant toutes les phases de son progrès et de sa décadence.

Enfin, et c'est là une raison capitale et péremptoire, dans le système de deux causes nécessaires, l'âme et la matière, l'homme n'étant que le produit de l'association de ces deux principes, on a beau supposer que c'est dans l'âme que réside la virtualité humaine, on a beau supposer cette âme

immortelle, cette âme à elle seule n'est jamais et ne peut jamais être l'homme. Ce n'est pas tout, l'immortalité de l'âme, bien qu'admise, ne lui donne pas la vie, car la vie n'est pas l'immortalité. Isolée, l'âme, quoique immortelle, ne vivrait pas, ne sentirait pas, ne connaîtrait pas, n'aimerait pas; elle n'aurait aucune fonction à remplir, toutes les facultés qu'on lui accorde resteraient en elle inactives, à l'état latent, à l'état de simple virtualité. Comme pour la faire vivre, il faut un corps, et que l'homme est cette âme et ce corps unis ensemble, il est évident que la loi de toute vie, la loi d'association avec des organes corporels, étant donnée comme condition du développement de la puissance virtuelle de l'âme, celle-ci en réalité n'est rien de plus, dans le système des deux principes de l'univers, qu'un simple atôme matériel également impuissant, également éternel, et mort, en l'absence de toute association.

Dans le système du spiritualisme pur, l'existence de l'univers matériel n'étant qu'un phénomène illusoire, et l'âme, dépouillée de son enveloppe corporelle destinée à rentrer dans le néant, devant rester l'homme tout entier, l'homme agrandi, amplifié, la vie éternelle, qui lui est promise après la destruction de toutes les illu-

sions corporelles, après la destruction du phénomène de l'univers ne peut plus avoir lieu que dans le sein de la cause éternelle, dans le sein de l'infini. Cette réunion de l'âme à son principe étant accomplie, toute personnalité cesse nécessairement, il ne peut y avoir plusieurs personnes dans l'infini. Métaphysiquement, l'homme et Dieu ne peuvent former deux êtres distincts dont l'un serait une partie de l'autre, car alors il n'y aurait plus un être infini, mais deux êtres limités l'un par l'autre. Le dernier mot de ce système est donc l'identification complète de la personne humaine avec la personne divine, en d'autres termes, la déification absolue de l'homme, l'union intime du moi humain et du moi divin dans le même être. Cette déification de l'homme avec la personne de Dieu qui est, dans le système brahmanique et dans le boudhisme, le dernier mot de la philosophie, le dernier terme où la spéculation métaphysique a conduit la raison, par l'abstraction de l'idée de l'existence absolue dégagée de l'idée d'une causalité nécessaire, n'est pas la vie, mais l'anéantissement de la vie. C'est le retour de tous les êtres créés à l'état où ils étaient avant d'être, c'est la négation de toute création, l'absence de toute vie, c'est la négation de toute action, de toute manifestation de la cause éternelle.

Ainsi donc, en dernière analyse, l'hypothèse d'une vie éternelle pour l'homme conduit logiquement, dans les systèmes qui reconnaissent la réalité de la substance corporelle, à la destruction de l'univers et à l'inaction des causes par la suspension des lois physiques et la cessation du mouvement, conditions nécessaires de l'existence éternelle des corps.

Dans le système spiritualiste, la même hypothèse conduit également, non pas à la vie, mais à la mort la création entière, par l'identification de toutes les individualités dans la cause infinie, qui, réduite à son existence métaphysique par l'absence de ses effets, n'est plus concevable qu'à l'état de substance inerte, à l'état de cause morte.

Philosophiquement donc, cette hypothèse est absurde, elle n'est qu'une aberration de l'imagination qui confond l'idée de la vie avec celle de l'éternité.

Théologiquement et dans les deux systèmes qui reproduisent, l'un, l'hypothèse spiritualiste pure, l'autre l'hypothèse mixte, à part ce qu'il y a d'étroit, de borné et d'insidieux dans ces traditions sacrées sur l'étendue, le commencement, la fin et l'objet de la création, on ne trouve également, dans le dogme de la

vie éternelle qui, dans ces systèmes, se lie à celui de la chute de l'homme et à la nécessité du rétablissement de l'ordre, qu'absurdité et contradiction. Pour ramener l'harmonie dans l'univers, le brahmanisme et le boudhisme, auxquels ce dogme est commun, ne trouvent d'autre moyen que de le détruire en faisant rentrer dans le sein de l'être éternel toutes les créatures. Pour atteindre le même but, le christianisme et le mahométisme, également réunis dans leur dogme final, après avoir détruit l'univers actuel corrompu par la révolte de l'homme, divisent l'humanité et font des êtres survivants au monde présent deux mondes éternels : le monde des bons et le monde des méchants, solution qui, bien loin d'être le retour à l'ordre, est en réalité le triomphe éternel du mal, fatalement prévu de toute éternité.

Lorsque l'on réduit à leur juste valeur ces fictions que ni la raison, ni le cœur ne peuvent accepter comme solution du problème de la vie, et qu'on les juge du point de vue de l'infinité de l'univers physiquement révélée par la science moderne, et de la nécessité de son éternelle existence, démontrée par le raisonnement, il n'est plus possible de s'arrêter à ces conceptions bornées, il n'est plus possible de croire que

l'homme, habitant d'une petite planête perdue dans un coin de l'espace, ait pu troubler et bouleverser le système de l'univers, porter le désordre dans les régions où brillent les étoiles, soleils d'autres systèmes placés à des distances incommensurables de la terre qui est très probablement invisible, comme le système dont elle dépend, aux habitants de ces mêmes étoiles.

Il n'est plus permis de dire que cet univers infini relève de l'homme, et qu'un jour il doive être détruit à cause de lui, pour que, sur ses ruines, il soit le seul être qui subsiste de toute la création. L'idée de l'infini que l'homme a conquise métaphysiquement et physiquement, en même temps qu'elle agrandit la sphère de son intelligence, ne lui permet plus de se regarder comme la clé de voûte, le point central de l'univers. Dans son ignorance primitive, l'homme a pu faire ce que font ces petits rois de tribus sauvages qui, parce qu'ils règnent sur un petit coin de la terre dont ils ignorent la forme et l'étendue, s'imaginent être les seuls monarques du monde; mais aujourd'hui, avec la connaissance de l'étendue de l'univers, cette prétention serait souverainement ridicule.

La science, fille du progrès, a une autre solution à donner à la raison, sur la cause de l'uni-

vers et sur l'homme, que les étroites conceptions qui ont été le fruit des premières spéculations de la philosophie et qui, sous des formes poétiques et mythologiques, constituent le fonds des dogmes théologiques. Ces fictions incomplètes et contradictoires doivent disparaître devant un système plus large, plus vrai et en rapport avec les grandes idées de l'infinité et de l'éternité de l'univers, que la raison lie d'un nœud indissoluble à l'idée d'une cause éternelle et toute-puissante.

Si, des lois de cette toute-puissance, révélées par le phénomène de l'univers, il résulte que l'homme doive renoncer au rêve chimérique d'une vie éternelle, peu séduisant d'ailleurs avec les conditions qui l'accompagnent dans les dogmes théologiques, il ne s'ensuit pas cependant que sa destinée soit sans grandeur à ses propres yeux, et, qu'en abandonnant des espérances illusoires, en contradiction avec les lois éternelles et nécessaires de l'univers, il n'ait point, pendant sa vie, une belle et noble place dans la création, comme être libre, intelligent et social. En se renfermant dans le monde, dont il est l'être suprême, sa sphère d'action est assez grande, et il y peut trouver assez d'aliments pour satisfaire à l'activité de son intelligence et aux besoins

de son cœur, sans poursuivre des chimères qu'il ne peut atteindre. Cette destinée mortelle, terrestre et spéciale de l'homme, en rapport avec le système du monde dont il fait partie et qui est conforme aux lois générales, il faut qu'il la découvre lui-même dans les facultés de son être, et dans leurs rapports avec ces mêmes lois.

Cette connaissance de sa destinée particulière est la conquête de sa raison réfléchie; c'est à elle, comme science de lui-même et des causes de son existence, comme science des lois sous l'empire desquelles la vie lui est donnée, qu'il appartient de faire disparaître toutes les contradictions qu'ont fait naître dans son intelligence et dans son cœur des systèmes erronés, systèmes qui ont eu pour effet de comprimer son essor, de l'asservir pendant sa vie réelle, en le divisant lui-même, et en le supposant en état d'hostilité avec la cause de l'univers et en révolte contre ses lois.

Cette destinée rationnelle de l'homme, dont la connaissance doit rétablir l'harmonie dans son être, lui faire reprendre sa véritable place dans la création et lui permettre le développement de toutes ses facultés, nous l'exposerons dans le volume suivant.

# NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

## NOTE A.

LIVRE PREMIER, CHAPITRE VII, PAGE 103.

» Il faut supposer logiquement une étendue à l'atôme,
» puisque, étant l'élément générateur des corps qui ont
» tous une étendue, il faut qu'il en ait une lui-même. »

Comme il se pourrait que l'on contestât à l'atôme cette propriété de l'étendue que nous lui accordons par une induction logique basée sur l'existence des corps, nous croyons devoir, dans cette note, refuter l'objection fondée sur le fait de la divisibilité de la matière, dont certains philosophes se servent pour nier l'existence réelle de la substance matérielle.

En fait, la divisibilité indéfinie de la substance des corps n'est point démontrée, et comme jamais expérimentateur n'a pu saisir et isoler un atôme simple et, par conséquent, n'a pu essayer de le diviser, c'est d'abord une hypothèse purement gratuite que celle de la divisibilité infinie de la substance corporelle. Cette divisibilité infinie qui n'est point expérimentalement prouvée, ne peut donc être admise comme un principe, comme une vérité scientifique et, attendu qu'elle est une assertion sans preuve, bien loin de profiter à nos adversaires, elle est plutôt un argument en notre faveur.

Si pour laisser la question indécise, ce qui est toujours favorable à l'erreur, l'on objecte encore, que l'indivisibi-

lité des atômes, inconnus dans leur essence pour nous comme pour nos adversaires, n'est pas plus prouvée que leur divisibilité, et qu'à cet égard il faut rester dans le doute, faute de preuves, nous répondrons que là où les preuves directes et expérimentales manquent, c'est par des preuves de raisonnement, par des preuves métaphysiques que les problêmes posés doivent se résoudre, et c'est une preuve de cette nature que nous fournissons en concluant, de l'étendue observable des corps, l'étendue nécessaire et spécifique des atômes inobservables.

La raison de cette conclusion est facile à donner, car, si l'on supposait la substance des corps divisible à l'infini, comme il faudrait arriver par la pensée à une division telle que les deux moitiés du dernier terme de cette division fussent égales à zéro d'étendue, le raisonnement ne peut admettre cette division à l'infini, puisque, si cela était, en réunissant les deux moitiés de ce dernier terme, il s'en suivrait que l'on ne retrouverait pas la somme de son étendue, ce qui est impossible et absurde.

Ainsi donc, la divisibilité infinie de la substance des corps, déjà non démontrée par l'expérience, est mathématiquement prouvée impossible par le raisonnement.

S'il pouvait rester quelque doute sur l'étendue spécifique et l'indivisibilité de l'atôme, on en trouverait encore une autre preuve, non moins incontestable, dans l'impénétrabilité des corps. Cette propriété, en effet, ne peut se concevoir qu'en raison de l'étendue atomique. Si, en effet, les atômes avaient zéro d'étendue, d'abord et quelque grand nombre qu'ils fussent, ils ne formeraient pas un corps étendu et ensuite ce corps ne serait pas impénétrable. L'une de ces propriétés a sa raison dans

l'autre, et toutes deux existent en principe dans l'atôme, qui est à la fois nécessairement étendu et indivisible. Nous savons bien que l'impénétrabilité des corps n'est pas absolue et qu'ils sont tous, selon leur densité, plus ou moins poreux et pénétrables, mais il n'y a pas contradiction dans ces deux propriétés de l'impénétrabilité et de la porosité; toutes deux s'expliquent par le fait même de la génération des corps, qui sont le produit d'une association d'atômes. Aussi, lorsqu'on dit que les corps sont impénétrables, cela signifie seulement qu'ils ne peuvent être pénétrés dans les points où existent les atômes : deux atômes ne pouvant à la fois occuper le même espace.

Si l'on fait attention à toutes les conséquences que l'on peut tirer de l'indivisibilité de l'atôme et de son étendue spécifique, démontrées à la fois par le raisonnement et par le fait de l'impénétrabilité des corps, son caractère métaphysique de principe éternel se dessinera plus en relief; il faudra le reconnaître dans sa constitution simple et indivisible, comme un être, qui n'étant lui-même généré par aucun principe antérieur à lui, est le générateur de tous les êtres visibles, composés et mortels.

Sa propriété d'être simple, inaltérable et par conséquent éternel, étant ainsi démontrée physiquement et métaphysiquement, un pas immense sera fait vers l'unité de la science. La métaphysique et la physique se rencontreront dans l'atôme, à la source de l'être, au point où le chimiste trouve la limite de sa science basée sur l'observation, et où le métaphysicien doit commencer la sienne qui, toute spéculative, doit commencer où celle du chimiste finit, non pour la contredire, mais pour la continuer et la compléter : car la science est une, et, dans la science, lorsqu'elle est vraie, il ne peut y avoir une science contraire à une autre science.

## NOTE B.

LIVRE TROISIÈME, CHAPITRE II, PAGE 269.

Nous avons pensé que les réflexions suivantes, bien qu'elles ne se rattachassent qu'indirectement au sujet traité dans ce chapitre, seraient peut-être lues avec intérêt, comme pouvant jeter quelque lumière sur la marche de l'esprit humain, laquelle, dans la conquête de la science, est en quelque sorte fatalement ou, pour mieux dire, logiquement réglée par la nature même des choses.

Les vérités astronomiques ont été les premières de toutes celles qui, dans les sciences physiques, sont arrivées à un degré de précision et de certitude incontestables.

La grandeur des phénomènes qu'elles embrassent semblerait cependant, au premier coup d'œil, avoir dû être un obstacle puissant à la découverte de ces vérités, mais en réalité, il n'en est pas ainsi, si elles ont été les premières connues, c'est qu'elles devaient l'être les premières, car elles n'étaient pas les plus difficiles à découvrir.

Ce que nous disons ici n'a point pour but de rabaisser l'immense gloire des astronomes et de diminuer en rien le tribut de reconnaissance et d'admiration que l'humanité leur doit, pour la constance de leurs travaux et les efforts de leur génie, mais parce qu'il est bon de constater que, dans la marche progressive de la science, les plus grands, les plus universels phénomènes ne sont pas les plus difficiles à expliquer et qu'il est de leur nature d'être les premiers observés, les premiers connus.

Si l'on considère, en effet, que l'astronomie, dans sa partie positive, car le champ de la spéculation est infini pour elle comme pour les autres sciences, embrasse des faits dont le retour constant permet une observation continue, on concevra facilement que les actions générales des principes élémentaires qui s'exercent par masses distinctes dans le ciel, sous la forme des planètes et du soleil, pouvaient y être étudiées avec plus de facilité que les actions de ces mêmes principes dans la production, par exemple, des phénomènes si délicats et si complexes de la vie. Il est incontestablement plus facile, en effet, de suivre le mouvement d'un corps céleste dans l'espace que celui d'un atôme invisible dans toutes les évolutions qu'il exécute pour former des êtres organisés. La révolution d'une planète autour du soleil n'est point un fait aussi difficile à observer que les mouvements et les transformations, non pas d'un atôme, mais même d'un globule de sang, dans le corps d'un animal vivant. Comment observer ce protée dans toutes ses actions diverses? Il se perd dans la foule où il se trouve.

L'intelligence humaine, en découvrant d'abord les lois de l'harmonie céleste, a donc procédé comme elle devait le faire, en commençant par ce qu'il y avait réellement de plus facile. Les actions les plus constantes, les mieux observables, les lois les plus générales, ont été les premières connues, et les phénomènes, les plus merveilleux en apparence, les premiers ramenés à une cause naturelle.

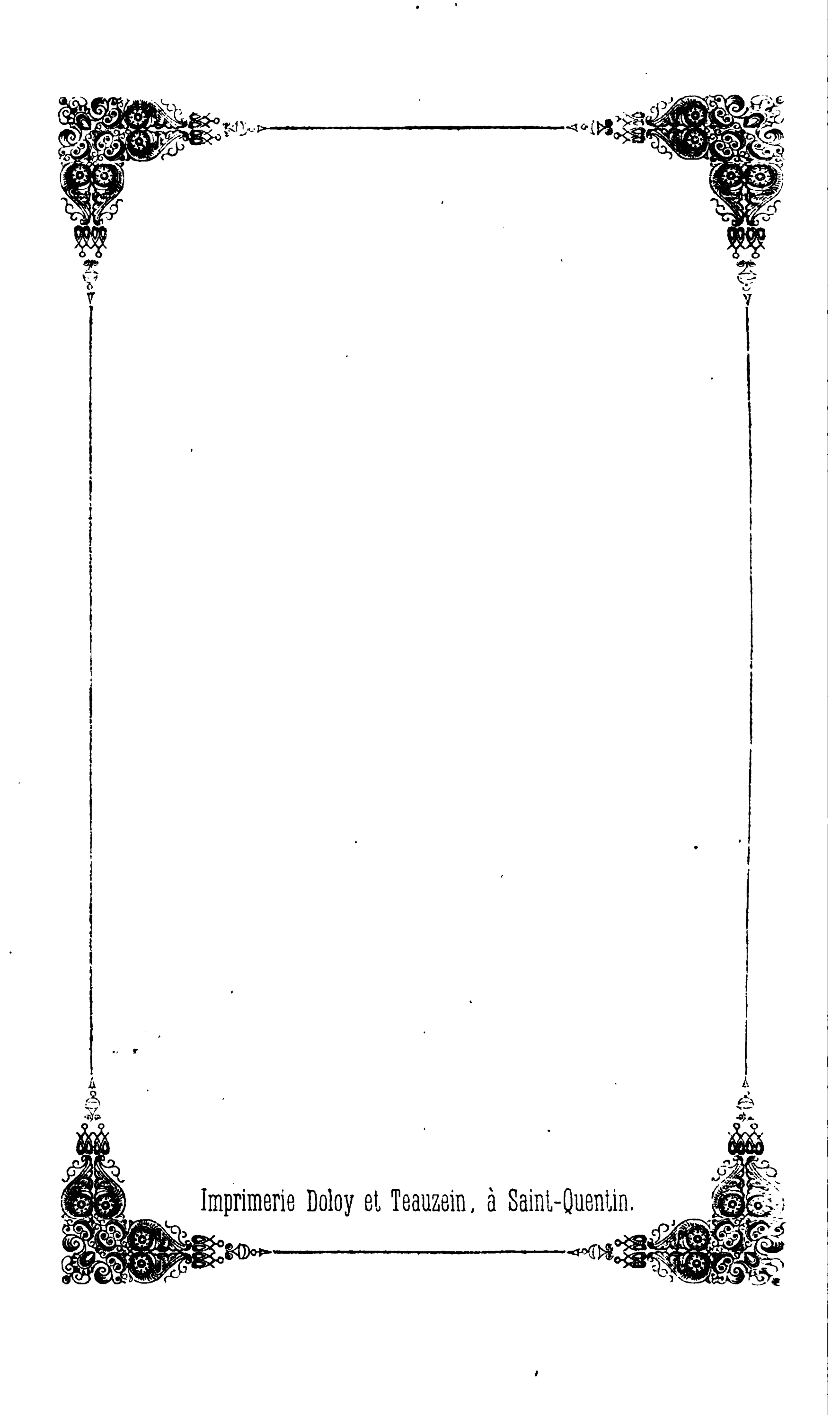
Comme la première et la plus ancienne de toutes les sciences positives, l'astronomie a eu une immense influence sur l'affranchissement de l'esprit humain; elle a disputé et ravi le ciel aux êtres surnaturels. Ce qu'elle a fait pour le système du monde, les autres sciences le fe-

ront à leur tour, et si l'auteur de la mécanique céleste a pu répondre à Napoléon, qui lui demandait pourquoi il n'avait point parlé de Dieu dans son livre : « c'est que je n'en ai pas eu besoin, » la même réponse sera faite dans l'avenir pour tous les autres phénomènes, à mesure que les progrès des sciences dévoileront les problèmes de l'existence des êtres, sans avoir recours à une personnification mythologique de la cause universelle, qui, en dernière analyse, n'est que l'explication de l'inconnu par l'inconnu.

# TABLE DES MATIÈRES

## CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

LIVRE QUATRIÈME.


Imprimerie Doloy et Teauzein, à Saint-Quentin.

